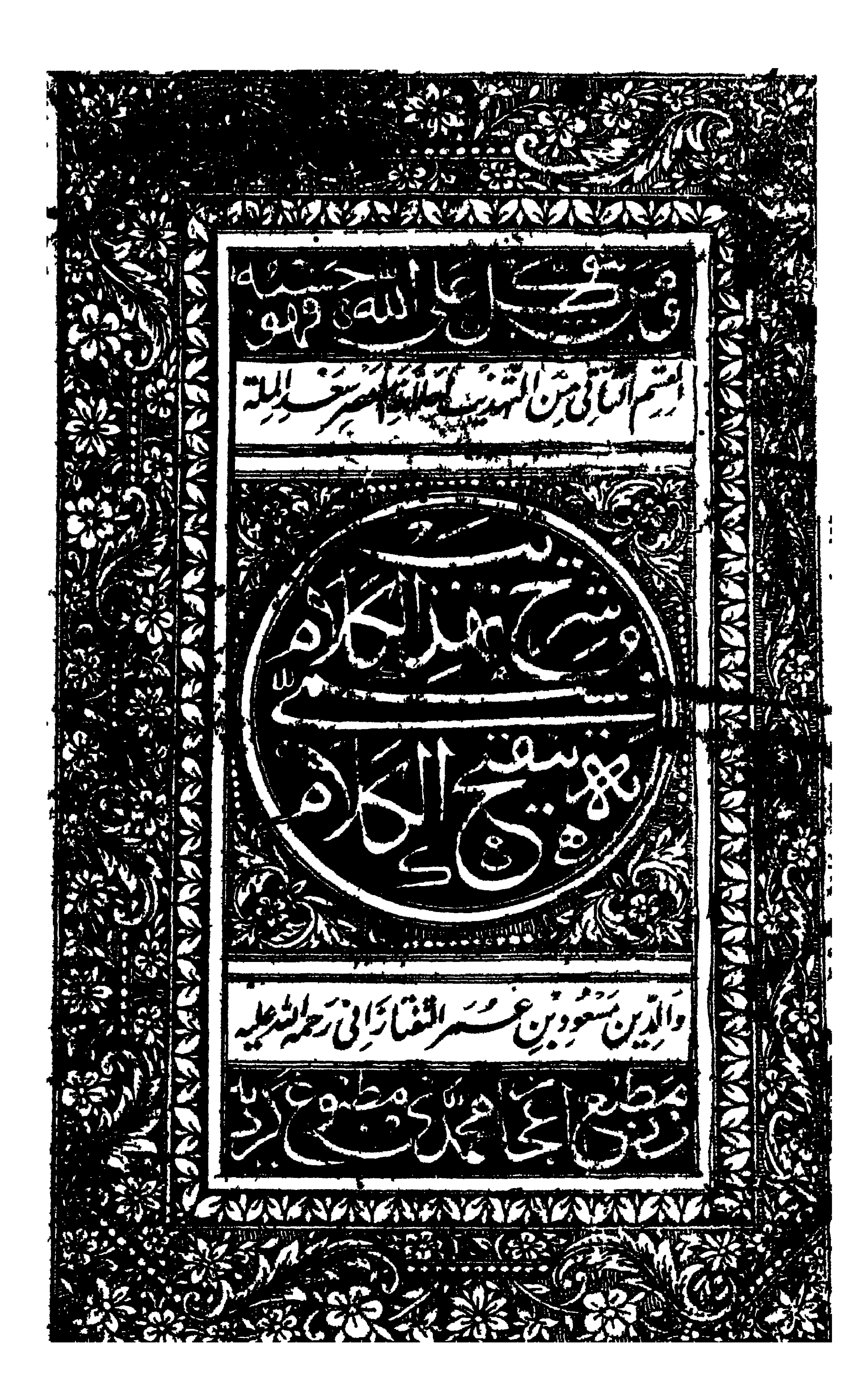
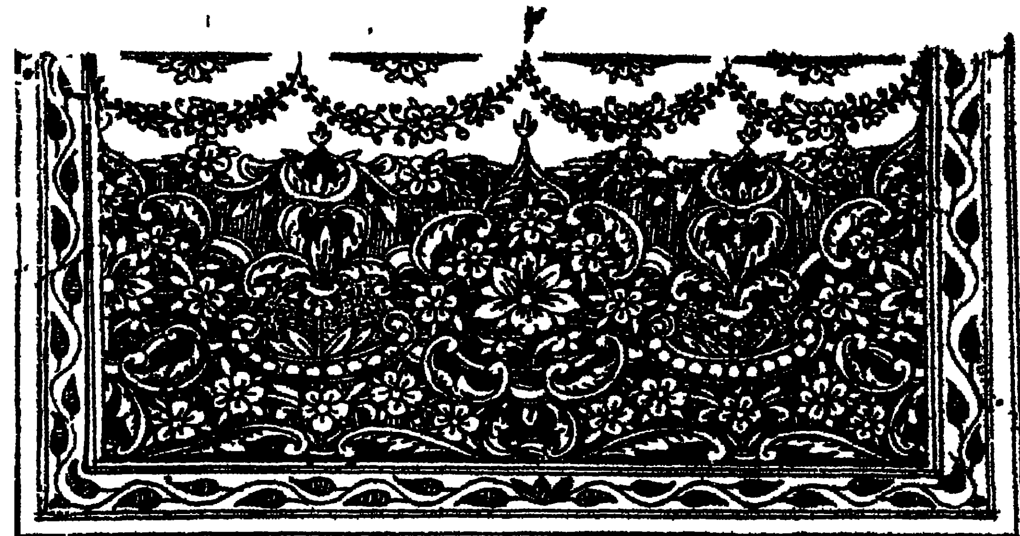

متوكلاً على الله وهو حسبه
القسم الثاني من التهذيب للعلامة الشهير سعد الملة
بشرح تهذيب الكلام
المسمّى
بتنقيح الكلام
والدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمة الله عليه
در مطبع احمدی مطبوع گردید



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تقدست سبحات الجلال عن سمة الحدوث والزوال المنزه عن الاشباه والامثال المتصف
بصفات العظمة والجلال تاهت في بيداء الوهيته انظار العقول والافهام وتحيرت في كبرياء ذاته الاذهان والاوهام
الا له الخلق والامر وهو على كل شيء قدير وهو الصانع القديم اللطيف الخبير ونصلي على الدليل اليك في الليل الاليل
المصطفى المختوم بانه افضل كل مرسل وعلى آله الذين هم مصابيح الدجى واصحابه الذين هم نجوم الهدى وبعد فيقول الفقير الى الله
الغني القوي برهان الدين لاري محمد الحسيني البيشي لما رايت علم الكلام اغرب ما يرغب اليه واهم ما يحتاج طلاب الطالبين اذ به يدرك عليه
الفوز بالسعادة العظمى والظفر بالكرامة الكبرى في الدار الآخرة والاولى وقد بالغ في الاقتصاد وشابه المتقدمون من المتأخرين
وقد شذت في هذا الزمان الفضلاء والطالبون لا سيما الطالب راغبة عن المطولات مائلا الى المختصرات آخذة بعروة الشباب
صرفت جهدي الى ان اختار فيه كتابا جامعا فهما مختصرا فوجدت قسم تهذيب الكلام للعلامة التفتازاني من اوجز واعجب
لكنت مسائله وفوائده ومحتويا على مبادي هذا الفن وقواعد شتى في كل لفظ منه مدفون من المعنى وفي كل سطر منه مخفي
من الدرر فبذلت الجهد في تفحص الكتب المصنفة فيه والزبر المطولة لتحصيل ما اليه فجمعت لشرحه ما يذلل صعابه الابية وتسهيل
الوصول الى غاية الخفية فجاء بحمد الله تنقيح الكلام لتهذيبه وكنز المباني مع تحقيقه والمرجو من خلاني ان يشيعوني
بصالح الدعاء ويشكروا الله بتوفيق ما عنيت في هذا التاليف من العناء ويصلحوا الخلل الا بالطيب بعين النظر
لا انصاف لا تصوروا محض بعد الباطل واعتذر اليهم باني فقير مزجي البضاعة غير معدود في
من الصناعة مع ما قاسيت من احوال تشتت النواصي واهوال شعر البصر
بالنبي وكسير من البداية واشابه من اسباب انقراض العلوم وانتقاص قوى الفهوم لم يبق

ولا بقاع ولا يرى رسوم ولا رباع فهذا اللطف ندى ميا ركني وفيض من الله يا زجني تلمني فانني من الناس الحمس في
العاجل فحسبي با سجو عن الثواب الآجل هو ولي الاجابة والتوفيق وبايصال امال الموصلين حقيق فاعلم ان المصنف
ذكر التسمية في صدر الكتاب واورد التسمية ههنا مع انه قسم منه لان هذا القسم هو المهم عن التحقيق والمقصود من الترتيب الانيق
فقال بسم الله الرحمن الرحيم هذا قسم الكلام من التهذيب اي قسم هو علم الكلام قد يقع الخطاء في استعمال
الدلائل اليقينية فذكر المنطق اولا لئلا يغفل احد وانما جعل قسما لانه وان كان آلة لكنه علم مستقل وعلى السند وقع
التبويب وذلك لان ما ذكر فيه اما سمعيات فهو الباب السادس او عقليات مختصة بالواجب فهو الخامس او بالممكن
المجرد فهو الرابع او بالممكن الجوهر فهو الثالث او بالعرض فهو الثاني او لا يختص بواحد فهو الاول اعني الامور العامة
وانما قدمها لعمومها وكونها مبادي وانما قدم الاعراض على الجواهر لانه قد يستدل باحوالها على احوال الجواهر وقدم الجواهر
على المجردات لانها معلوم ومحسوس لكل احد بخلاف المجردات ولما كانت هذه متعلقات مباحث الذات اخرت عنها
والسمعيات متفرعة عليها فقدمت وذكر ابحاث المقدمة في الفصل الاول في هذا الباب لتقليل اقسام الكتاب الباب
الاول الكلام انما سمي به لان مباحثه كانت مصدرة بقوله الكلام في كذا او من قبيل تسمية الشيء باشهر اجزائه لان
اشهر ما اختلف فيه في هذا العلم هو مسئلة كلام الله تعالى او لانه يورث قدرة على الكلام مع اهل البدع والضلال
هو العلم بالعقائد اي ادراك المعلومات التصديقية التي هي العقائد بل الكيفية المنتقشة التي تسمى
صور المعلومات الدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطاء فان الخصم كالمعتزلي مثلا
وان خطاناه في التخليق ونحوه لكن لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه من علم الكلام عن الادلة والمراد بها
الكتاب والسنة والاجماع ويمكن ان يراد منها العالم فعلى هذا مباحث وجود الواجب من علم الكلام اليقينية
لان الظن لا عبرة به في الاعتقاديات فالكلام هو العلم المتعلق بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر
في الادلة اليقينية ويحتمل ان يكون معنى قوله العلم الخ القوة الحاصلة بسبب العقائد الدينية يعني ان العلم يطلق على
معنيين احدهما نفس العقائد المذكورة وثانيهما القوة الحاصلة من ادراك العقائد المذكورة بحيث يمكن استحضارها
فعلى هذا يطابق هذا التعريف لما قيل هو علم يقتدر الخ اي يقتدر بها يعني ان يكون عنده المباحث من الشرائط المأخذ
ما يكفيه في استحضار العقائد وموضوعه اتفقت العلماء على ان تمايز العلوم بالذات انما هو بحسب تمايز الموضوعات
فلذا بين تمايز هذا العلم ببيان الموضوع بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم
اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما فصل في مطولات الفن المعلوم من حيث
يتعلق به خلاف اي من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا اي المعلوم الذي يكون من
هذه الحيثية المذكورة ويتجه عليه ان الحيثية المذكورة لا دخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا

ذاتيا امن تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقد يجاب بان الحيثية قد يكون حيثية
العروض وهي يكون واسطة للعارض المبحوث عنها وقد تكون حيثية الحمل مع البحث وهي يكون عين الاعراض المبحوث عنها
فكما يكون محمولات المسائل بجميعها الموضوعات كذلك الموضوعات بجميعها المحمولات فاثبات العقيدة الذي هو قيد المحمول
هي الجهة الجامعة للمعلوم في كون المباحث عنه محلا واحدا وبحث المتكلم عن قدرته تعالى من حيث تتعلق به اثبات العقيدة
الدينية مسئلة منه تامل قال العلم لا يحد والقائلون بانه لا يحد افترقوا فرقتين قال فرقة لا يحد لوضوحه اي لانه
ضروري لا حاجة الى حد الضروري وقيل لخفائه قال حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي في المستصفى ربما
يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية كرائحة
المسك فكيف في الادراكات لكنا نقدر على تقرير معنى العلم بتقسيم ومثال والتقسيم مثل حصول صورة الشيء
في العقل هذا التعريف منسوب الى الحكماء وهو يعم البسيط والمركب والتقليد والظن وهذا تفسير للعلم الانساني المنقسم
الى الضرورة والاكتساب وما قيل ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يكون هو هو فليس بشيء لان المعرف
هو حصول صورة في العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم متصف بحصول صورة الشيء في عقله اي انطبع
في العقل وكالاعتقاد الجازم المطابق الثابت قاله الامام الرازي وتفصيل تقرير الظن بالعلم ان حقيقة الاعتقاد هو
ان الظن تغليب لاحد تجويزين وذلك اما ان يكون في المعتقد او في الاعتقاد والاول هو اما ان يكون ممكن الوجود
والعدم الا ان يكون احد الطرفين فيه اولى والثاني هو ان يحصل اعتقاد الوقوع واللاوقوع لكن الاول اظهر عنده من
اعتقاد اللاوقوع وظاهر ان اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لرجحان اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن وهو ان كان
مطابقا للمظنون كان صادقا والا كاذبا والاول ان كان مطابقا للمعتقد كان علما كذا قرره الامام الرازي في المحصول
وهذا التعريف يعم التعليد وان قيد الثابت لموجب يخرجه ولا يتناول التصور لان الثبوت يستلزم القضية ولا يكون
مختلا بعدم الانعكاس لما ذهب اليه المص من انه ومثله تفسيرات وصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي اي تلك
الصفة به قال الشيخ ابو منصور الماتريدي وذكر صاحب الكشف ايضا وهو يتناول الموجود والمعدوم والممكن و
المستحيل بالاتفاق ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها
لمن قامت هي به انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج منه الجهل المركب والظن واعتقاد المقلد المصيب لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس له انكشاف ينحل به العقدة واحترز بالمركب هذا التعريف للقسم المشهور للعلم وهو التصديق والا
ان العلم عند قايله من مقولة الفعل ويمكن ان يراد بالمصدر الفعل وهو الصورة المنطبعة على ما عرفت فيكون من مقولة
الكيف او الكلي اي ادراك الكلي وهو المكتسب بالعقل على ما قيل ان فعل العقل ادراك الكلي وفعل الوهم ادراك الجزئي
تنبيه على اختلاف الاصطلاحات خبر لقوله والتفسير يعني ان هذه التعبيرات والاقوال تنبيها على اختلاف

اصطلاحات القوم في تمييز العلم عن غيره ولما كان الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية والاكتساب عن
يتوقف على النظر اراد ان يبين النظر فقال وحقيقه النظر حركة النفس في المعقولات عودا على بدء لتحصيل
مجهول يعني حركة النفس في المعقولات مبتدأة من المطلوب بتعرفته للمعاني الحاضرة عندها طالبة مباديه الموصلة اليه
الى ان يجدها ويرتبها فترجع منها الى المطلوب فيحصل حركتان تحصل باولها المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث
الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها الى المطلوب مبدأ الحركة الثانية يعني ان الناظر يتصور المطلوب
او لا فيحرك النفس في المعلومات التي عنده ثم يعود الى مبادي المطلوب التي لاجلها حركة النفس في المعلومات فمن تلك المبادي
ينتقل الى مجهول مطلوب والله اعلم وكونه مفيد العلم في الجملة اي النظر الصحيح يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور فقال
الامام الرازي قد يفيد كما اشار اليه المص بقوله في الجملة وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته ولا يعقبه
ضد العلم كالموت مفيد له ولو في الالهيات اشارة الى رد ما ذهب اليه جمع من الفلاسفة ان النظر لا يفيد العلم في
الالهيات والطبعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل النفس العلم في المباحث الالهية انما الغاية القصوى منها
الاخذ بالاولى والاخلق وبدون المعلم رد لما ذهب اليه الملاحدة من ان النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم
يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا ضروري قال السيد الجرجاني ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة و
صورة ولا خطأ فيه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الى تعقل
الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم وفي نهاية المحصول ان من عرف حقيقة النظر يعلم انه يفضي الى العلم وعلم بالضرورة
كونه مفيدا للعلم والمنكر فرق منهم السمنية فانهم يقولون لا مدرك للعلم الا الحس والباطنية والامامية فانهم يقولون
ان الدين لا يتلقى من القياس والنظر بل من قول الرسول عليه السلام والامام واصحاب الظواهر الذين قالوا لا
مجال للعقل والقياس في الدين فانه لا يتلقى الا من الكتاب والاثر معاند لان انكار البديهي لا يكون الا بالعناد
كالمتعنت سوفسطائي قال المؤلف في شرح المقاصد ليس في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه والمنكر للحسيات فقط يعني ان افادة النظر العلم لو كان ضروريا فلم العقلاء فردوا بان المتقدمين
من الحكماء افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس قالوا ان وجود الحسيات غير يقينية صرح به الامام الرازي
مع انه لا شبهة فيها من ركب متن العناد او الاوليات فقط دون الحسيات حيث قالوا ان
اضعف من الحسيات لانها فرعها ولان اجلى البديهيات الترديد بين النفي والاثبات اي قولنا الشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون فانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني وقد بين فساده في موضعه او كليهما والمنكرون
لكليهما ثلث طوائف اللاادرية القائلون بانا شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعندية القائلون
بان كل مذهب حق بالقياس الى صاحبه باطل بالقياس الى خصمه والعنادية القائلون ما من قضية الا ولها معارضة

بتبلها وقيل هو اي كونه مفيدا للعلم بطريق جري العادة يشير الى كيفية افادة النظر فعندنا هي بخلق الله تعالى
عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكريره دائما وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرته
واختياره او التوليد اشارة الى ما ذهب اليه المعتزلة ان حصول العلم بعد النظر بطريق التوليد ومعنى التوليد
عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر والنظر فعل العبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه او الوجوب
وهذا عند الفلاسفة قالوا ان النظر يفيد العلم بطريق الوجوب العقلي لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان
النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي عندهم هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد وعند اتصالها به وزعموا انه اللوح والكتاب المبين في لسان الشرع
عياذا ان عنه ولكن هذا عند من يقول بانه تعالى ارسل الشارع كما قال افلاطون ناقلا عن هنا ذوبس انه
تعالى ارسل الرسل ليضبط حروفا توجد بالنقوش عند اصطكاك الافلاك في الاوقات المعينة فيه خلاف اشارة
الى ما ذكرنا من الاختلاف والنظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا بالنص نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات والارض وقوله فانظر الى فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها والاجماع
لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل حصولها بقدر الطاقة ولكونه مقدمة
للمعرفة الواجبة عندنا بذلك اي المذكور من النص والاجماع اما النص فكقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني كالايات
السابقة لان صيغة الامر يحتمل غير الوجوب وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه وعند
المعتزلة يعني يتمسكون في اثبات وجوب المعرفة بالعقل لا بالشرع بكونها اي المعرفة دافعة لضرر مظنون
وهو خوف العقاب فان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها
فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه وهو ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب
عقلا فمن لم يدفع الضرر مع القدرة ذمه العقلاء ولما كانت المعرفة واجبة عقلا ولا يتم الا بالنظر كان النظر
ايضا واجبا عقلا قالوا ولو لم يجب الا شرعا لما صح للنبي عليه الصلوة والسلام الزام النظر للمكلف في المعجزة
ليظهر صدق دعواه اذ يقول لا انظر لعدم الوجوب اي لا يجب علي النظر قبل ثبوت الشرع وترك غير الواجب
جائز ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري فان قيل قوله لا انظر لعدم الوجوب على [illegible] بصحيح لان النظر
لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عليه السلام الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى
بقوله لما صح للنبي عليه السلام الخ ورد بان قوله لا يجب علي النظر قبل ثبوت الشرع ممنوع لان ثبوت الوجوب
على المكلف لا يتوقف على علمه والمتوقف على النظر هو العلم بالوجوب لا نفسه والا لم يكن الكفار مكلفين

ولان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب اذ العلم تابع للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور
نعم انه يتوقف على تمكن العلم به لئلا يلزم تكليف المحال ثم انها اي المعرفة اول الواجبات المقصودة
اي اول واجب تعلق بالمكلف هي معرفة الله تعالى كما هو مذهب الشيخ اذ هي المقصودة من اصول المعارف الدينية
لتوقف البواقي الواجبات الشرعية عليها وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني الى ان اول الواجب النظر في
معرفة الله وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني واختاره امام الحرمين وابن فورك الى انه القصد الى النظر او النظر
يستدعي القصد اليه ضرورة ان الامكانات الاختيارية مسبوقة بالقصد فهذا اختلاف لفظي لان المقصود من الايجاب
ينقسم الى قسمين ما يراد حصوله لذاته وهو المقصود بالذات وما يراد حصوله لافضائه لذاته وهو المقصود بالذات
وما يراد حصوله لافضائه الى المطلوب فهو المقصود بالعرض فان اريد الاول فلا شك انه هو المعرفة كما اختاره المص فقال
والنظر او القصد اليه اي الى النظر وسيلة اليها اي المعرفة وان اريد الثاني فالنظر بل القصد اليه فيجب
لذلك اي لكون كل منهما وسيلة الى المعرفة وان ما يتوسل به الى الواجب واجب لكن بشرط ان لا يكون حصوله
بغيره قد علم ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة الشيء والحركة الثانية صورته والمطلوب الذي يحصل بها اما تصور
وتصديق والمقصود من النظر هنا التصديق والموصل اليه يسمى دليلا فقال والدليل ما يتوصل بصحيح النظر فيه
اي يكون قابلا لان يتوصل بالنظر فيه لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم حمله وصلة الى المطلوب الى حكم اي مطلوب
خبري يقينيا كان او ظنيا وانما سمي الدليل به لما فيه من الارشاد الى المطلوب وقد يخص اي الدليل بالجازم
اي بما يفيد العلم فيقابله ما يتوصل به الى الظن ويسمى الامارة وهي كون الشيء بحيث يمكن التوصل بصحيح النظر الى الظن
بمطلوب خبري كالنار لوجود الدخان ثم ان توقف اي الدليل على نقل اشار به الى تقسيم الدليل وهو بالقسمة العقلية
ينقسم الى ثلثة عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والثاني غير موجود لان صدقه لا يحصل الا بالعقل فالاول مفهوم من السابق
والتعريف فصرح بالثالث فقال وقد غلب عليه اسم النقلي مع انه مركب لان الركن الاصلي وهو نقلي وقد يستفاد فيه
بمعونة القرائن كوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت
المدلول بها القطع اي اليقين ولا يثبت ما استوى طرفاه اي الحكم الذي استوى فيه عند العقل جانبا الثبوت
والانتفا بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما الا بالنقل ولا يثبت ما اي الحكم الذي يتوقف النقل عليه
اي على تلك الحكم مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بالعقل فان لم يعرف
وجود الصانع واتصافه بتلك الصفات بالعقل كالادرية لا يهتدي سبيلا نعوذ بالله منها **فصل** لما فرغ المص من
المبادي شرع في المقاصد وقدم الامور العامة لما مر وقدم فيها بحث الوجود لانه الاصل فقال تصور الوجود ضروري
فيه ثلاثة مذاهب الحق هو هذا قال المص ان تصور الوجود المطلق ضروري لتصور وجوده كون المطلق جزء من المقيد وتصوره

وجودي بديهي لان كل من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصورون وجوده واذا كان تصور وجوده بديهيا
يكون تصور الوجود المطلق ايضا بديهيا لان تصور جزء المتصور بالبديهة اولى بان يكون بديهيا وفيه ما فيه والتعريف
بمثل الكون والتحقق والشيئية لفظي يعني ان الضروري الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون
لفظ فيكون تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ كالتعريف بما ذكر لا تصور نفسه ليكون دورا او تعريف الشيء بنفسه
ذهب الجمهور من الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وجمع من الاشاعرة الى ان الوجود مشترك معنى واختار المصنف
تعالى ويدل على اشتراكه معنى يعني ان اشتراكه معنى ايضا بديهي ونبه عليه بامور ثلثة الاول صحة التقسيم الى
الواجب وغيره كالممكن والثاني الجزم به مع التردد في الخصوصية يعني انا اذا نظرنا في الحوادث جزمنا بان لها
مؤثرا موجودا مع تردد العقل في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز وتبدل اعتقاد كونه ممكنا الى كونه
غير ممكن الى غير ذلك من الخصوصيات فيكون الامر المقطوع به مع التردد وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل والثالث
قبول الحصر في الموجود والمعدوم يعني انه لو لم يكن له مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا
اذا قلنا الانسان موجود واردنا بالوجود المعين الغير المشترك او معدوم كان العقل يمنع الترديد ويجوز ان يكون موجودا
بمعنى الآخر للوجود فلا يتم الحصر بين الموجود والمعدوم الا ان يكون مشتركا وقد يعبر بان العدم مفهوم واحد لا تمايز
فيه بالذات فلا تعدد اذ لا يتصور التعدد بدون التمايز ولا تمايز في مفهوم لا وهو معنى العدم فكذا مقابله والا لبطل الحصر
العقلي في مثل قولك زيد موجود او معدوم اذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص لان معنى العدم المطلق
رفع الكون او نفس الحقيقة فلا يتم الا بالاشتراك وبنبه على الماهية ذهنا اي تعقلا بمعنى ان العقل يفهم من احدهما
غير ما يفهم من الآخر هذه العبارة مشعرة بان زيادة الوجود على الماهية امر بديهي اي بنبه على زيادته امور تجامع الماهية
وتنافي الوجود عن الماهية وتنافي الوجود الاول صحة سلبه عنها فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثلا يجوز ان
العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية عن نفسها فعلم انه زايد والثاني افادة حمله عليها فان حمل الوجود
على الماهية المعلومة يفيد فائدة غير حاصلة قبل كما تقول العنقاء موجود بعد العلم بماهيته بخلاف حمل الماهية عليها اذا
... من التغاير والثالث اكتساب ثبوته لها فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب
ونظر في وجود ... مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها اتفق الحكماء المثبتون للوجود الذهني والجمهور من المتكلمين
على ان الوجود مشترك معنى وزايد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا اي تعقلا الى آخره ولما كان زيادة الوجود
عليها ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وكونه نفسها عينا ظاهرا متفقا في الممكن
... الواجب قال والحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص وقوله قايم بنفسه مقيم لغيره
... اعترض بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام والجواب

خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قايم بذاته لا بالماهية ومجرد عن العوارض بخلاف الوجود الممكن بحقيقته وان كان
مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها ويعبرون عنه بالوجود البحت فلذا اي تفرده اي تفرد وجود الممكن
بالقيام بالماهية ذهنا اي تعقلا لا عينا اي في الخارج لانه فيه عين الماهية كبياض الجسم فانه يوجد
في الخارج جسم قابل ومقبول هو البياض مشارك له اي لهذا الوجود ومشارك لوجود الممكن في عارض الكون
المقول على الوجودات بالتشكيك وللوجود حصص مختلفة وحقايق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة
لتكون متفقة الحقيقة ولا بالفصول لتكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كالنور على
الانوار اي نور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وما
يقال انه في الكل اي في الواجب والممكن نفس الماهية والقائل الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري
من المعتزلة فمعناه انه اي كل واحد من الموجودات لا يتفرد بتحقق عليحدة في الخارج وانما ذاك في التعقل
كما مر ثم الوجود ينقسم الى العيني وهو الوجود المتاصل المتفق عليه وبه تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس
تحققها والذهني وهو وجود ظلي غير متاصل بمنزلة الظل للجسم يعني ان تلك الصورة الذهنية لو تحققت
في الخارج لكانت شيئا كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان شجرا حقيقة اي انقسامه اليهما بحسب الحقيقة واللفظي
اي الوجود الذي يكون في التعبير والتلفظ وهو الصوت الموضوع بازاء ذلك الشيء والخطي وهو نقش موضوع
بازاء اللفظ الدال عليه مجازا اذ ليس في اللفظ والخط من الانسان المتشخص ولا الماهية كما في الخارج
والذهن بل الاسم وصورته نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ
كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق فيما ذكر من الترتيب دلالة على السابق فالذهني على
العيني وهي عقلية محضة لا يختلف بحسب اختلاف الاوضاع الدال والمدلول اذ باي لفظ عبر عن السماء فالموجود
في الخارج هو ذلك المتشخص وصورته في الذهن المنتقشة المطابقة واللفظي على الذهني والخطي على اللفظي وهما وضعيان
يختلف في الاولى الدال بان يتعين طائفة مثل لفظ السماء لهذا السماوي وطائفة اخرى لفظا آخر فالمدلول
واحد وفي الثاني يختلف كلاهما كاللفظ المذكور وكتابته بصور مختلفة على اختلاف اصطلاحات الاقوام الدليل
على الذهني اي الوجود الذهني انا نتعقل ما اي شيئا لا ثبوت له والضمير باعتبار اللفظ في الخارج اصلا
كالعنقاء وسائر الماهيات الفرضية بل نتصور الممتنعات اذ نحكم عليها وعلى الممتنعات ايجابا كقولنا
اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين وان شريك الباري واللاشي واللاممكن كلها ممتنعة ومعنى الايجاب
الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت هذه الاشياء لصحة هذه الاحكام
وغيرها من المفهومات كليا ومن القضايا حقيقية اي موجبة حقيقية وهو يستدعي وجود الموضوع كقولنا كل عنقاء

حیوان وبالجملة لا ینحصر الاحکام فی الامور الخارجیة کقولنا کل جسم متناه او حادث ومرکب من الاجزاء الی
غیر ذلک فالحکم علی ہذه الاشیاء والتعقل انما کان بالحصول فی الذہن فذلک المط والا ای لم یکن التعقل
بالحصول فلا محالة الحکم علی الشئ وتصوره وتمیزه عند العقل یقتضی اضافة بین العاقل والمعقول سواء
کان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فی العقل او عن اضافة مخصوصة بین العاقل والمعقول او عن ذات اضافة
ولا تعقل الاضافة الی المنفی الصرف واذ لیس الثبوت فی الخارج کان فی العقل وہو ای الوجود الذہنی
وجود ظلی غیر متاصل لا یقتضی الاتصاف - لانه لا یحصل فیه ہویته لان فی الذہن لیس الا مثال المرئی
لا عینه کالمؤمن یتصور الکفر ای مفہومه الکلی مع انه مؤمن اتفاقا منا ومنکم فلا یوجب اتصاف الذہن
بالاعراض بتصورہا فضلا عن الاعیان حتی یلزم اتصاف الذہن بالمتضادات بتصورہا لان التضاد
من احکام الہویات والاعیان ولا یکون فی الذہن الا الامور والماہیات ولا وجود للممتنع فی الخارج
اتفاقا من الحکماء والمتکلمین بکون الذہن فیه کالماء فی الکعب فکما لا یوجد البیت بدون مائه کذلک
لا یوجد الممتنع بدون الذہن ہذا الکلام رد لما احتج به النافون للوجود الذہنی وہو بوجوه ثلثة الاول انه لو اقتضی
تصور الشئ حصوله فی الذہن کان من تعقل الحرارة حارا والبرودة باردا والثانی انه لو کان کذلک لزم ان یکون
ماہیة الجبل والسماء مع العظم فی ذہننا وہو محال الثالث انه یلزم من تعقل المعدومات وجودہا فی الخارج لکونہا فی
العقل الموجود فی الخارج وذلک کالماء الموجود فی الکوز الموجود فی البیت فلما رای المص ضعف ہذه الوجوه لم یصرح بہا فیہا
بل اورد فی بیانه عبارة تنحل الشبہات بہا انحلال العقال ثم عند القائلین بمساواة الوجود للشیئیة ان المعقول
ای ما یمکن ان یعقل من الوجود والشیئیة ان کان له تحقق فی الخارج او فی الذہن لیس الا الثبوت فکل
موجود شئ وکل شئ موجود والمعقول منہا الثبوت ولا معقول من العدم الا النفی لانه رفع الوجود وہو نفی
محض لا ثبوت له اصلا فالمعدوم لیس بشئ ولا ثابت لان العدم یرادف النفی والوجود والثبوت ولا واسطة
بینہ ای بین المعدوم والموجود کما لا واسطة بین الثابت والمنفی ومنہم من اثبتہا ای الواسطة بین
المعدوم والموجود والشیئیة للمعدوم جمعا ای کلاہما ونفرہما ثبت الواسطة دون الشیئیة او الشیئیة دونہا
والمذاہب حسب الاحتمالات اربعة اثبات الامرین او نفیہما او اثبات الاول مع نفی الثانی او بالعکس
والحق ما سبق وہو نفیہما ومن اثبتہما جمیعا قالوا المعلوم ان کان له کون فی الاعیان فاما ان ذلک باعتبار ذاته فالاول
فہو الموجود والثانی بتبعیة الغیر فہو الحال کالقادریة والعالمیة فان لم یکن له کون فی الاعیان فہو المعدوم وہو ان کان
متحققا فی نفسه فثابت والا فمنفی واما المثبتون للواسطة فقط فمنا امام الحرمین والقاضی ابوبکر الباقلانی اولا
ثم رجع ومن المعتزلة ابو ہاشم فانه اول من قال به فقالوا المعلوم ان لم یکن له ثبوت فی الخارج فہو المعدوم وان کان له

لہ ثبوت فان کان باستقلاله فهو الموجود وان کان باعتبار التبعیة للغیر فهو واسطة بین الموجود والمعدوم
ویسمی الواسطة حالا لانه عبارة عن صفة للموجود لاتکون موجودة ولا معدومة مثل العالمیة والقادریة و بصفة
لاتکون لها نفسها ذات فلا یکون موجودة ویجعل الوجود منه ای من الحال اذ لا شک ان الوجود وصف
مشترک بین الموجودات وان الماهیات متخالفات وما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز فوجود الاشیاء مخالف
لماهیاتها والوجود لیس بموجود اذ لو وجد لکان مساویا لغیره فی الوجود لانه وصف مشترک وما به الاشتراک
غیر ما به الامتیاز فلا امتیاز لماهیة الوجود الا بالوجود الخاص ویکون للوجود وجود وکذا الکلام فیه فتسلسل ولو
عدم الوجود وقلنا ان الوجود معدوم اتصف بالنقیض لان العدم مناف للوجود وکذا الکلام فی الایجاد
فی لزوم التسلسل واتصاف الشیء بنقیضه فیلزم ان یکون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فیکون
حالا وهو المطلوب ورد بانا نختار انه موجود ولا یلزم التسلسل کل شیء انما یکون موجودا بانضمام امر زائد علیه
بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه لا بامر زائد علیه وامتیازه عما عداه بقید سلبی وهو ان وجوده لیس زائدا علی ذاته و
نختار انه معدوم ولا یلزم اتصاف الشیء بنقیضه لان نقیضه العدم لا المعدوم فلا یکون هو هو وان قالوا
انه یتصف بنقیضه بالاشتقاق قلنا لیس بممنوع اذ کل صفة قائمة بشیء فرد من افراد نقیضه مثلا السواد فرد
من افراد اللاجسم لکن بالنسبة والاشتقاق لا بالمواطاة والحمل والمثبتون للشیئیة للمعدوم القائلون
انه ثابت دون الواسطة زعموا ان المعلوم ان کان له کون فی الاعیان فموجود والا فمعدوم وکلما له کون فله
تقرر فی نفسه من غیر عکس فیکون الموجود اخص من الثابت وکلما له تقرر فی نفسه لا یلزم ان یکون له کون فی
الاعیان ولیس کلما لا کون له لا تقرر له فیکون المنفی اخص من المعدوم فیکون بعض المعدوم لا منفیا بل ثابتا
وقالوا فی الاستدلال الاعدام متمایزة ولا یعقل التمیز بدون الثبوت فان التمیز صفة ثابتة للمتمیز
وهو المعدوم وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف فیکون ثابتا وان الکلام فی المعدوم الممکن والامکان
وصف ثبوتی لان الامتناع نقیضه وهو لیس ثابت لانه لو کان ثابتا لزم اتصاف الممتنع بالثبوت وهو محال
فیکون نقیضه ثابتا وهو الامکان والا لارتفع النقیضان وهو محال واذا کان الامکان ثابتا لزم ان یکون
الممکن المتصف به ثابتا وهو المطلوب وللفرق بین امکانه لا ولا امکان له ای نجد الفرق بین قولنا هذا الشیء
یتصف بالامکان سواد یوجد ام لا وبین قولنا لا امکان لوجوده ای ان الاول ممکن الوجود والثانی ممتنع الوجود
ولا یمکن الاتصاف بالامکان الا بعد ثبوت موصوفه فیثبت موصوفه ضرورة قلنا ان یرید ان التمیز
یقتضی الثبوت فی العقل فمسلم ولا نزاع فیه والا ای وان لم یرد ان التمیز یقتضی الثبوت فی العقل بل
فی الخارج انتقض بالممتنعات لانا نمیز الممتنعات کشریک الباری واجتماع النقیضین وکون الجسم

في آن واحد في مكان معين وتميز بين المركبات الخيالية كبحر من زيبق وجبل من لؤلؤ واعلام من ياقوت
وسلاح من زبرجد فيلزم ان يكون هذه الاشياء كلها موجودات في الخارج قوله ثم كل من الوجود والعدم
تذييل لبحث الوجود والعدم قد يقع محمولاً كما في الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين
الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتبا او يوجد غير كاتب كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان
او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وقد يكون سلبا ويفتقر حمل الايجاب الى اتحاد الطرفين اي الموضوع
والمحمول هوية بحسب الذات ليصح الحكم بين هذا وذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية
وتغايرهما مفهوما ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات
والوجود يعني ان ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه مفهوم المحمول من غير ان ينفرد كل بوجود
على حدة بل يكون موجودا واحدا عينيا وصدق اي الحكم لا يكون بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا
الحكم في الخارج كالحكم على الامور الذهنية ولا بمطابقته لما في الاذهان لانه قد ترتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع بل يكون بمطابقة ما في نفس الامر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه
اي مع قطع النظر عن حكم الحاكم واعتبار المعتبر وفسر المصنف ما في نفس الامر نقلا عن بعضهم بما في العقل الفعال
واستدل بوجوه ثم اعترض فاجاب فان شئت تنقيحه فانظر في شرحه للمقاصد **فصل** لما فرغ عن بحث
الوجود شرع في بيان الماهية فقال ماهية الشيء ما به الشيء هو هو ويجاب عن السؤال بما هو يعني
اذا سئل عن حقيقة الشيء بلا ملاحظة قيد وشرط وصفة كان الجواب هو حتى اذا سئل عن طرفي النقيض مثل الاربعة
من حيث هي زوج او ليس بزوج كان الجواب سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال ليس من حيث
هي بزوج ولا فرد ولا غيرهما من العوارض قالوا فالماهية من حيث هي ليس الا هي فليست بموجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات بمعنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى
ان الماهية ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات وتؤخذ بشرط شيء وتسمى المخلوطة
يعني اذا اخذت الماهية مع قيد زائد عليها تسمى بهذا الاسم ولا خفاء في وجودها في الخارج فان وجود الاشخاص
في الخارج بين وبشرط لا شيء واذا اخذت الماهية بشرط لا شيء اي بشرط ان لا تكون مقيدة باللواحق وتكون
مقيدة وتسمى المجردة وهي لا توجد عند القائلين بالوجود الذهني في الاذهان فضلا عن الاعيان لانه شرط
فيها تجردها مطلقا اي عن العوارض الذهنية والخارجية فلا يوجد في الذهن لان الوجود الذهني من العوارض
قال صاحب المواقف وفيه نظر لان كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ العوارض
[illegible] الذهنية ما حصلت في الشيء ان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا وهذا الذي فرضنا وجوده في الذهن كما

في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظ فيه وبعد وضوح الحق فلا يمنعك ان تسمى
الامور العارضة بالذات باللواحق الذهنية فافهم و يوخذ المهية لا بشرط شيء اي مع قطع النظر عن المقارنة
بالعوارض و التجرد عنها وسميت مطلقة وهي اعم من المخلوطة و المجردة فيوجد لكونها نفسها اي المخلوطة
في الخارج ووجود الاخص مستلزم لوجود الاعم وصرح بعمومها من المخلوطة مع انها اعم منها لان الغرض من هذا
البيان اثبات كونها موجودة لا جزءا منها في الخارج لعدم التمائز فيه فلذا قلنا ان المطلق موجود في
الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه وانما ذلك اي التمائز المقتضي لانفكاك الوجود في العقل ثم اذا اعتبرت
الماهية المطلقة معروضة للكلية فهي الكلي الطبعي والمجموع المركب من العارض والمعروض يسمى بالكلي العقلي
والكلي الطبعي موجود في الخارج معناه ان ما يوجد منه المعروض مجردا عن العارض الذي هو الكلية وهي
الافراد اي المشخصات وما صدق عليه الكلي الطبعي وقد يقال يعني ان ما ذكره من اعتبارات الماهية بالقياس
الى عوارضها هو المشهور فيما بين المتاخرين قال ابن سينا قد توخذ الماهية بشرط لا شيء بان يتصور
معناه وحده بمعنى ان لا تزيد عليها كل ما يقارنها فلا تكون المعنى الاول مقولا على هذا المجموع حال المقارنة
بل جزءه ومادته فيكون مادة للشخص متقدمة عليه اي على ذالك الشخص في الوجودين اي الذهني
والخارجي ثم لاخفاء في ان الماهية اما بسيطة اي لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة اي تلتئم من عدة امور مجتمعة
ولا خفاء في وجود الماهية المركبة يعني ان الضرورة قاضية بوجودها ولا بد من انتهائها الى البسيطة
لانه لو لم تنته اليها يلزم التركيب من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان كل امر له حقيقة فان كانت
بسيطة فهو المطلوب وان كانت مركبة من امور فلكل حقيقة وهلم جرا فيتسلسل ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط قطعا واحتياج
بعض الاجزاء الى البعض في المركب الحقيقي وهو ما يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات كالمركب
من البسائط العنصرية والهيولى والصورة ضروري لا حاجة الى الاثبات بخلاف الاعتباري وهو ان يكون
هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يصرح بازائه اسم كالعشرة من الاحاد
والعسكر من افراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض بحسب الحقيقة وذهب المتكلمون الى ان الماهية بجعل
الجاعل مطلقا بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى نفيهما و البعض الى ان المركبات
مجعولة دون البسائط ومن خالف في مجعولية الماهية كالجمهور من الفلاسفة اراد انها من لوازم
الوجود لا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان
الاحتياج الى الغير الذي هو معنى المجعولية من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل تركيب لا يحتاج الى
الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد انها من لوازم الماهية المخلوطة ومرجعها

الى الهوية من خالف فيها اراد ان معنى المجعولية ان تحقق الماهية وثبوتها بجعل الجاعل والتحقق والحصول هو
الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير تاثير الفاعل فيها وهذا معنى قوله انها من لوازم الوجود ككتابة
الجسم فانه يلزم وجود الجسم لا الماهية كزوجية الاربعة فان من تصور اربعة غير زوج لم يكن متصورا الاربعة قوله
اي وان لم يرد انها من لوازم الوجود بل بغايرته فاحتياج الممكن الى العلة ضروري لم يقل احد من العقلاء ان
الماهية الممكنة مستغنية في تقررها في الخارج عن الجاعل **فصل** لما فرغ من تحقيق الماهية شرع في تفاصيلها
بحسب العوارض فقال افراد النوع انما تتمايز بعوارض وبما تفيد الهذية يعني ان تصور الشيء بوجه ما
وان كان كافيا في الحكم عليه لكن خصوصيات الحكم ربما تستدعي تصورات مخصوصة لابد منها في صحة الحكم ويعبر عنها
بالتشخص والتعين فرد في بيان ما هو المراد منهما بقوله فبعد تلخيص ان التشخص والتعين هو تلك الهذية
اي الحقيقة الشخصية التي تحصل عند العوارض او ما يفيدها اي تلك الهذية او كون الفرد بحيث لا يقبل
الشركة اي كون حصة النوع بهذه الحيثية او عدم قبوله اي الفرد لذلك اي الشركة وان العدمي اي وبعد
تلخيص ان معنى العدمي هو المعدوم او العدم المضاف وانما يقيد بالمضاف لان العدم المطلق لا تميز فيه
اصلا فكيف يميز غيره وهو سواء كان مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا او غير مركب
معه كعدم قبول الشركة او ما يدخل في مفهومه العدم لكون الشيء بحيث لا يقبل الشركة وان الوجودي
بخلافه منها الموجود والوجود المضاف او ما لا يدخل في مفهومه العدم وبعد تلخيص ان المراد بالحقيقي ما له ثبوت
في نفس الامر كما مر من غير شائبة فرض وتقدير والاعتباري بخلافه اي ما لا ثبوت له الا بحسب فرض
العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر لا امكان لا يشتبه عليك متعلق للظرف المقدم وهو قوله وبعد
ان التعين وجودي كما ذهب الحكماء لانه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود او عدمي كما ذهب اليه المتكلمون
قالوا انه عدمي لانه لو كان وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور ان
وحقيقي استدلال القائل بالحقيقي عين استدلال القائل بالوجودي او اعتباري لانه لو وجد في الخارج لكان
بتعين آخر فيتسلسل ولا يشتبه عليك انه اي ذلك التشخص يستند الى الفاعل المختار كما هو الحق من ان
ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها او الى الوجود الخارجي كما قال بعضهم انا نقطع بالتعين
عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه او الى اسباب آخر كنفس الماهية ذهب الفلاسفة الى ان
التعين قد يستند الى الماهية بنفسها كما مر في الواجب والمادة المشخصة قال بعض الحكماء لو اقتضى الماهية
التشخص لانحصر نوعها في شخصها وهو ممنوع فلابد من مادة ليستند التشخص اليها ويكون علة الاستناد ما يلحقها
من العوارض بحسب تعاقب الاستعدادات **فصل** الوجود من اعرف المفهومات لكونه بديهيا والوجود الذي اعرف

والامتناع والامكان معقولات اي امور عقلية لا وجود لها في الخارج لان الوجوب مثلاً لو كان موجوداً
لكان واجباً ضرورة انه لو كان ممكناً لكان جائز الوجود والعدم فلم يبق الواجب واجباً وهو محال لما يلزم من انقلاب
الممتنع والواجب بالمه الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة وهو ممنوع وكذا الامكان تحصيل اي
من نسبة المفهوم الى هل البسيطة التي يطلب بها وجود الشيء في نفسه او المركبة التي يطلب بها وجود شيء
فاذا انتسب المفهوم الى وجود في نفسه او وجود لا حصل في العقل معان الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود
على الشيء قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود وقد يمكن كما في قولنا
الانسان موجود وكذا الحال في العدم ولا خفاء في ان تصورها اي تصور هذه المعاني المذكورة ضروري حاصل لمن لم يمارس
طرق الاكتساب والتعريف اي تعريف الوجوب بمثل ضرورة الوجود كاستحالة العدم وتعريف الامتناع بمثل
ضرورة العدم كاقتضائه وتعريف الامكان بانه لا ضرورة فيهما اي الوجود والعدم لفظي اذ لو كان هذه التعريفات
لافادة التصورات لكان دوراً ظاهراً وينقسم كل من الاوليين اي الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري اي كل
منهما قد يكون بالذات وقد يكون بالغير والموصوف بالذاتي يعني اذا اخذ الوجوب محمولاً او رابطة بين الموضوع
والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته اي نظراً الى ذات الموضوع وهو الله تعالى
او لشيء آخر كزوجية الاربعة وممتنع الوجود لذاته اي نظراً الى ذات الموضوع كشريك الباري او لشيء
آخر كفردية الاربعة وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان
وضرورة الطرف الآخر وهو الامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم او سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع
ويعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الآخر وهو الوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود ويسمى بالامكان
العام لعمومه للخاص وضرورة الطرف الآخر كما مر وقد يؤخذ الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجوده
في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لانه كلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك يكون
في المستقبل اذ لا يعلم فيه الوجود والعدم بخلاف الماضي فانه قد تحقق فيه ما تحقق ويسمى الامكان الاستقبالي نظراً الى
امكان حدوث الوجود وقد يؤخذ بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء باعتبار تحقق الشرائط والاسباب بحيث لا ينتهي
الى الوجوب الحاصل عند تمام العلة شيئاً فشيئاً فيتفاوت شدة وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كاستعداد
الكتابة للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازماً للماهية بل بحسب حدوث الاسباب والشرائط يوجد
بعد عدم ويبطل بحصول الشيء بالفعل ويسمى الامكان الاستعدادي وهذا مراد من قال كل حادث يفتقر الى مادة تكون محلاً
للامكان. قالت الفلاسفة ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم
قدم الحادث اخرى ويمتنع توقفها على الحادث فقط لامتناع التسلسل والا ان مجموعها الحادث يفتقر الى شرط حادث فيكون ولما

خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة من غير اجتماع في الوجود كالاوضاع الفلكية بالحركات ويحدث بحسبها
حادث حالات مقوية الى الفيضان عن العلة هي استعدادات المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث
ولا امرا منفصلا بل متعلقا به وهو المعني بالمادة ومدة بها يكون تعاقب الحوادث وهي الزمان او الاستعدادات
المتعاقبة لا يتصور الا بالزمان وانما يتم لو سلم ان كل حادث ممكن بهذا المعنى بالامكان الاستعدادي ليس كذلك
ثم احتياج الممكن الى المؤثر والامتناع ترجيح احد طرفيه بلا مرجح ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة الطرفين
والنسبة ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا ترى ان الصبي لا يقبل ان احدى كفتي الميزان ترجحت بلا سبب
بل مركوز في طبائع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا غير ترجيح المختار احد المتساويين
بل مخصص بل بمحض الارادة كالهارب يسلك احد الطريقين والجائع ياكل احد الرغيفين جواب عن
سؤال مقدر تقديره ان الحكم بضرورة امتناع ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ممنوع لانا نشاهد ان الله تعالى خلق
العالم في وقت دون سائر الاوقات بلا مرجح وان الهارب يسلك احد الطريقين بلا مرجح وان الجائع ياكل احد الرغيفين
الى غير ذلك فاجاب بان هذا من ترجيح المختار احد المتساويين بالارادة من غير مرجح آخر ونحن لا نقول بامتناعه فاين الضرورة
وهذا غير ترجيح الممكن بلا سبب فتامل فان قيل لو احتاج الممكن الى المؤثر فالتاثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال
العدم جمع النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل قلنا الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر
لا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل كما في القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد والمحوج للممكن الى المؤثر هو الامكان
او الحدوث فيه خلاف قال الفلاسفة وبعض المتكلمين الامكان وعند القدماء المتكلمين الحدوث ولكل جهة
واستدل الفرقة الاولى ان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي الوجود او العدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى الامكان حكم ان وجوده
لا يكون الا بسبب خارج ومعنى الاحتياج سواء لاحظ الموجود او العدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى الامكان حكم ان وجوده
لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم الذي هو الحدوث اولا والثانية بان العقل
اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه عن العدم الى الوجود واعترض بانه لو كان علة الاحتياج
المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن الحادث لزم احتياجها حالة البقاء لدوام العلة المعلول ودوام
العلة فاللازم باطل لان التاثير حال البقاء ان كان في نفس الوجود وانه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل وان كان في امر آخر حاصل
امر متجدد لم يكن ذلك المؤثر تاثيرا موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود والحاصل قبل البقاء بل موجبا للامر الآخر
فلا يكون مؤثرا في الباقي فاجاب المص بقوله ومعنى الاحتياج حال البقاء توقف الوجود والعدم او استمرارهما على
غيرها والممكن في الوجود ابتداء او في استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود
ويديم له ذلك الاتصاف فافهم ولا يعقل للممكن اولوية بالذات لاحد الطرفين الا بمعنى نوع اقتضاء ذاته للوجود

او العدم ولا يبلغ ذلك الاقتضاء الى حد الرجحان لانه لو تقتضي اقتضاء الذات الى رجحان احد الطرفين لكان
ذلك لا محالة وهي اي هذه الاولوية الغير المقتضية الى الرجحان ايضا منتفية والا اي وان لم تكن منتفية
لما تحقق الطرف الآخر لاستلزامه اي استلزام تحقق انتفاء الاولوية الذاتية وما بالذات لا يزول
ثم لا يكفي في وقوع الممكن مجرد الاولوية بل لا بد من الانتهاء الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير فلزم ان يكون وجود
الممكن محفوفا بوجوبين سابق ولاحق لانه ما لم يجب لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح وهذا وجوب سابق
وحين الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول وهذا الوجوب لا ينافي
الاختيار والثلاثة اي الوجوب والامكان والامتناع بل كلما يوصف اي فرد يفرض منه بمفهومه اي بعرض
مفهوم كل واحد من الثلثة كالعدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والبقاء والموصوفية اعتبارات عقلية
لا تحقق لها في الخارج والا اي وان لم تكن امورا عقلية بل امورا متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات
لزم التسلسل لا خفاء في ان الامتناع عقلي لانه صفة لا ثبوت له في الخارج والوجوب ايضا كذلك لانه لو كان له وجود
لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان ممكنا لزم كون الواجب ممكن وهو محال ولو كان واجبا لكان له وجوب فينقل الكلام اليه
فيتسلسل الكلام وكذا الامكان لانه لو وجد لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان الاول لزم اتصاف الممكن بالوجوب ولو كان الثاني
فينقل الكلام اليه فيتسلسل وكذا القدم فانه لو وجد فرد لوجد النوع في ذلك الفرد ووجب اتصافه بذلك النوع ويتسلسل والا لاتصف
بالحدوث فيلزم المحذور السابق وكذا الحدوث فانه لو وجد منه لاتصف بالحدوث فلزم التسلسل والا لاتصف بالقدم فيكون
الحدوث قديما وهو ممنوع وكذا البقاء فانه لو وجد فرد منه لاتصف الحدوث بالبقاء فيتسلسل والا لاتصف بالفناء فلا يكون
الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة وكذا الوحدة فانها لو وجدت لكان لها وحدة والتعين
لو وجد لكان له تعين وكذا الوجود فانه لو وجد لكان له وجود فيتسلسل ومعنى كون الشيء واجبا في الخارج مثلا
البياض في الخارج انه بحيث اذا عقل اي اذا انسبه العقل مستند الى الوجود لزم ان يكون في العقل معقول
هو الوجوب وكذا الكلام في البواقي مثل قولنا الانسان ممكن معناه انه اذا انسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو
الامكان وعلى هذا فقس البواقي **فصل** القدم الحقيقي ينقسم الى قسمين الاول ما اعتبر فيه عدم المسبوقية بالغير مطلقا
عدما كان او غيره وهو القدم الذاتي او خص عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم الزماني والاول اخص من الثاني
ويستغني عن ذكر الاضافي لانه يعلم بالمقايسة وهو كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من غيره وهو اعم منهما
والحدوث بخلافه فالذاتي ما استند وجوده الى غير ذاته والزماني ما كان وجوده مسبوقا بالعدم بالزمان وهذان القسمان
للحدوث الحقيقي والاول منه اعم من الثاني والحدوث الاضافي كون ما مضى من وجود شيء اقل مما مضى من وجود آخر وهو اخص
من الحقيقي ولا قديم بالذات سوى الله تعالى وبالزمان سوى صفاته ايضا عند اهل الحق وعند الكرامية صفاته تعالى حادثة

وذهبت المعتزلة الى نفي الصفات وقد بالغوا في التوحيد وقالوا لا قديم سوى الله تعالى ولزم المعتزلة القائلين بالحال
قديم كثير من الاحوال فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل
مع الذات وعند الفلاسفة كثيرا من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك ولا يستند القديم الى القادر المختار
اي ما يكون اثره بالقصد والاختيار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم لان ايجاد المختار الشيء لا يكون الا بالقصد والقصد الى الايجاد يقارن
العدم اذ لا يتصور ايجاد الموجود ضرورة ولا يمكن عدمه اي عدم القديم لكونه اما واجبا لذاته وامتناع عدمه ظاهر او
لكونه مستندا اليه ايجابا اي بطريق الايجاب ابتداء كمعلوله الاول او انتهاء كالثاني والثالث لامتناع التسلسل خاتمة في
التقدم والتاخر والمعية يكون بالعلية وهو ما يكون المتقدم مؤثرا في المتاخر كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح او بالطبع
وهو ما ليس كذلك كتقدم الجزء على الكل او بالزمان وهو عدم الاجتماع فيه كتقدم الاب على الابن او بالشرف وهو ما يكون التقدم
فيه بالنظر الى كمال المتقدم كتقدم العالم على المتعلم او بالرتبة الحسية بان يكون الحكم بالترتيب التقديم ماخوذا من الحس او العقلية
بان يكون ذلك بحسب العقل وكل منهما يكون وضعا وطبعا فيصير الاقسام اربعة الحسية الوضعية كتقدم الامام على الماموم والحسية
الطبعية كتقدم الراس على الرقبة والعقلية الوضعية كتقدم بعض مسائل العلم على البعض والعقلية الطبعية كتقدم الجنس على النوع
او يكون بالذات كما في اجزاء الزمان فسبق العدم المعتبر في الحدوث على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان
ليلزم قدم الزمان بل يجوز ان يكون سبقه وتقدمه من احد ما ذكر غير الزمان ومحله كما لا يلزم ان يكون له اي للحادث الموجود
بتاثير القديم امكان استعداد کما ہو راے الفلاسفة ليلزم قدم مادة له فيقولون كل حادث مسبوق بمادة قديمة لتكون محلا
لتعاقب الاستعدادات لتصحيح استناد القديم الى الحادث ونحن نقول القديم مختار يوجد الحادث متى شاء فصل الوحدة و
الكثرة من المعاني الواضحة يعني انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وان تصورهما بديهي فلا يعرفان
الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام ومقوليتهما اي هذه المعاني على معروضاتها لا يكون الا بالتشكيك
لان بعض هذه الاقسام اولى بالوحدة والكثرة كالواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع مثلا واعلم ان معروض الوحدة ليس معروض
الكثرة وقد يتحد معروضهما فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا
فيكون جهة الوحدة اما مقومة بمعنى كونه ذاتية لجهة الكثيرة او عارضة لها او لا يكون ذاتية ولا عرضية للكثرة
وتسمى منتسبية وفي المواقف وتسمى بالنسبة وجهة الوحدة اما في وصف ذاتي او عرضي فان كان الاول يسمى الوحدة في الجنس
مجانسة وفي النوع مماثلة فاذا قيل متماثلان كان المعنى انهما متفقان في الماهية النوعية فان كان الثاني فيسمى
في الكم عددا كان او مقدارا تسمى مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة
وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الآخر وفي وضع الاجزاء موازنة
كالشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة والاستدلال بان لاختلاف الماهيتين

ان كانا من نوعين او الهوية ان كانا فردين من نوع ذاتي لا يزول ليس بواضح من المدعى الذي هو امتناع
الاتحاد اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين والاستدلال بانهما
بعد الاتحاد اما موجودان فهما اثنان او معدومان فكان هذا فناءهما او مختلفان بان بقي احدهما فقط دون الآخر
وكان فناء احدهما وبقاء الآخر واياما كان فلا اتحاد مدفوع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الصادرين واحدا فلم يمكن التفصي عن الاشكال الا بدعوى الضرورة بعدم الاتحاد فيكونان غيرين والغيرية عند الجمهور
نقيض الهوهو فالجزء والكل غيران وقد يخص الغيران بموجودين يجوز انفكاكهما فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره
لانه لا يجوز وجود الكل بدون الجزء ولا هو عين الجزء وكذا الموصوف مع الصفة لا هو ولا غيره والى هذا المعنى الذي
ذكرنا للغيرين ذهب مشايخنا ويعضده العرف واللغة ولذا يصح ان يقال ليس في الدار غير زيد ولا غيره لغة وعرفا
مع ان فيها اي في الدار الاجزاء والصفات العين الحملي فليس المعنى انه اي الجزء اما الوصف لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الوجود بل هو بحسب المفهوم والوجود واحد لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد
من زيد وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة لا في المحمولات كالعالم ونحوها ولما ذهب اليه مشايخنا انه لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية وتقسيم الاثنان الى مثلين والتماثل الاشتراك في صفات النفس والمراد بصفات النفس ما لا
يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقية ويلزمه الاشتراك فيما يجب ويمتنع ولذا يستعمل كل منهما مسد الآخر
في احكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا واختلف في لزوم تغايرهما في المثلين اما في الصفتين فمنهم من قال ليسا غيرين
ولا متماثلين لان التماثل والاختلاف بين شيئين يستدعي متغايرة ولا تغاير في صفات الله تعالى فكذا في غيرها وقال القاضي
لا حاجة في التماثل والتخالف الى التغاير وامتناع اجتماعهما ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انهما لا يجتمعان واكثر المعتزلة الى جواز
اجتماعهما مطلقا والى ضدين والتضاد كون المعنيين اي العرضين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما وهذا احتراز عن الاعراض
المختلفة التي يجوز اجتماعهما كالسواد والحلاوة وقوله لذاتيهما احتراز عن العلم بحركة الشيء وسكونه معا فان العالمين مع ان التعلق
اجتماعهما فليسا متضادين لان امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما وقوله في محل واحد احتراز عن السواد في محل والبياض في
آخر فانه لا تضاد بينهما من جهة هذا احتراز عن الصغر والكبر ونحوهما بالنسبة الى الشيئين فانهما لا يتضادان وان كانا في محل
واحد وعند الفلاسفة كل اثنين غيران يعني ان ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها راي المتكلمين واما على راي الفلاسفة
فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين غيران فالغيرية تتلو الاثنينية بانحائها كانت حقيقية او اعتبارية وكانت
اعتبارية فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية كاشتراك زيد وعمرو في الانسانية فمثلان والا اي وان لم يشتركا
فيهما فمتخالفان وهما اي المتخالفان كالسواد والبياض متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد
من جهة واحدة فيفيد امتناع الاجتماع في محل واحد خرج مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وقيد بوحدة الزمان فخرج نحو

في الاقسام ويقيد بعدة الحبة احترازا عن خروج مثل الصغر والكبر فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند تعقلهما بالنسبة
الحبة فان كانا اي الاثنين المذكورين وجوديين فان كان تعقل كل بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا
اي وان لم يكن تعقل كل كذلك فمتضادان كالسواد والبياض وان كان واحدهما عدميا فان يقيد بكون الموضوع
مستعدا قابلا للوجود بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم
اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فملكة وعدم اي فهما متقابلان تقابل عدم وملكة والا اي وان لم
يعتبر ذلك فتقابل ايجاب وسلب قد يشترط في التضاد ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف
الحمرة والصفرة ويخص هذا المقيد باسم الحقيقي والاول المطلق بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين جمهور الفلاسفة
ويخص في الملكة والعدم سلب الوجودي عما هو من شانه في ذلك الوقت وهو الاستعداد الوجودي في ذلك
الوقت كعدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا كالانسان لا الحجر ويخص هذا المقيد باسم المشهوري والاول
بالحقيقي وكل منهما المطلق اعم من المقيد ولا تقابل بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعيهما وذلك لان الوحدة
الطارية اذا عرضت بطلت الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطل موضوع الكثرة فان موضوعها
هي الوحدات ولا بد في كل متقابلين ان يكون موضوعهما واحدا وتقوم احدهما بالآخر ظاهر هذه العبارة مشعر بان التقوم
من الجانبين ثابت وان تقوم الوحدة للكثرة بين وتقوم الكثرة للوحدة غير متصور فمن اثبت فعليه البيان

فصل

في لواحق الوجود والماهية العلية وهي ما يحتاج اليه الشيء وهو المعلول وهذا ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الاعيان والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة وهي ان كانت داخلة فيه اي في الشيء الذي هو المعلول اي يكون جزء
ماهيته فوجوب ذلك الشيء المعلول معها اي مع تلك العلة اما بالفعل كالهيئة السريرية فتسمى هذه علة صورية او
وجوب ذلك الشيء بتلك العلة بالقوة فتسمى علة مادية كالخشب للسرير ولها اسماء اخر متعددة باعتبارات مختلفة
وقابل وهيولى وعنصر واسطقس وان كانت خارجة عن ذلك الشيء فالشيء اما بها اي بتاثيرها ففاعلية كالنجار للسرير
او لها اي لاجلها فغائية ويخص الاوليان باسم علة الوجود ولان الشيء يفتقر اليها في ماهيته والاخريان باسم علة الوجود
ولان الشيء يفتقر اليهما في الوجود كذا ... المص في المقاصد الكلام طويل الذيل ومرجع الشروط التي تعتبر في وجود
المعلول والآلات التي بها يحصل الى الفاعل وجميع ما يتوقف على الشيء في ماهيته ووجوده فقط تسمى علة تامة
وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى ان العلة التامة قد تكون وحدها علة
فاعلية كالفاعل الذي صدر عنه البسيط وعند تمام الفاعل يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والآلة وانتفاء المانع
يجب وجود المعلول لامتناع الترجيح بلا مرجح اذ لو جاز عدمه عند تحقق جميع هذه الاشياء لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا
بلا مرجح وبالعكس يعني انه اذا ثبت كلما وجدت العلة المؤثرة وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض كلما انتفى المعلول

انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها لكون الاحتياج الى العلة من لوازم الامكان كما ثبت ان الممكن محتاج
الى العلة فعدم المعلول يفتقر الى عدم العلة ولما اعترض ان ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل
لما نشاهد من بقاء سخونة الماء بعد فناء النار وغير ذلك اشار الى الجواب بقوله ووجوده اى المعلول مع انعدامها اى العلة
انما يتصور في المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لا في المؤثر في الوجود وقد
يعتبر المؤثر الذي يفيد وجود الشئ في البقاء ايضا من غير افتقار الى امر آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل لها نهاره ووحدة
المعلول بالتشخص يوجب وحدة الفاعل يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين لامتناع احتياج
والاستغناء معا اى لو علل الواحد بعلتين مستقلتين لكان محتاجا الى كل واحدة منهما للعلية اى لكون كل واحدة علة له مستغنيا
عن كل واحدة منهما بالقياس الى الآخرى لان كل واحدة في ايجاد المعلول والتاثير فيه لا يحتاج الى الآخرى فيكون المعلول
مستغنيا بالنظر الى كل واحد ولا عكس يعني ان تعدد المعلول لا يوجب تعدد العلة لاستناد الكل اى جميع الممكنات
المتكثرة كثرة لا تحصى الى الواجب تعالى ابتداء اى بلا واسطة مع كونه تعالى منزها عن التركيب والاستدلال على اثبات نفي
استناد الآثار متعددة الى مؤثر واحد بانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الا واحد هو الثاني
وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا لزم اتحاد السلسلة اى سلسلة الموجودات والعلية فيما بين كل شيئين فرضا ان
يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له وهذا ظاهر البطلان ضعيف لانه انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدة
الذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول الا شئ واحد الى آخر السلسلة وكلاهما باطل
تمسك المخالف اى الفلاسفة النافون الاستناد الكثير الى الواحد البسيط بانه لو صدر عنه شيئان فمصدريته
لهذا غير مصدريته لذلك لانهما مفهومان متغايران فلا يكون نفسه فان دخل شئ منهما فيه تركب المفروض
انه بسيط والا اى وان لم يدخل فيه بل يكون خارجا لازما فيكون له صدور عنه وننقل الكلام الى مصدريته فيتسلسل
ورد بانها اى المصدرية اعتبار عقلي لا وجود لها في الخارج ولا يحتاج الى علة توجدها فلا تسلسل وان سلمنا تسلسلها
فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع ومع انه يرد مثل هذا على صدور الواحد منه ايضا لان علية الشئ مفهوم مغاير
لذات العلة بحسب التعقل ضرورة نسبة له الى المعلول فيلزم التركب وقولهم في الاستدلال المراد انه كلما تكثر
المعلول تكثر الفاعل ولو كان ذلك التكثر بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا غير فاعليته لذاك واذا كان تكثر
المعلول مستلزما لتكثر العلة والفاعل كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض لا يفيد شيئا لانا قد
اثبتنا ان تعدد الاعتبارات لا يقدح في بساطة الذات ولا يوافق ما بنوا المسائل عليه من امتناع تعدد جهات البسيط
لان ذلك بحسب الذات وهذا بحسب الاعتبار ومن ان الفاعل لا يكون قابلا اى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له من جهة
واحدة واما بحسب الجهات فيجوز فلما جوزوا التعدد فيه بحسب الجهات فلم لا يكون فيما نحن بصدده كان الفعل والقبول

اثران متغایران فلا یکونان فی شیء واحد من جهة واحدة وقد یستدل علی عدم اجتماع القابل والفاعل بان نسبة
الفاعل الی المفعول بالوجوب ونسبة القابل الی المقبول بالامکان فهما متغایران نسبة فلا یجتمعان وفیه بعد
التسلیم یعني سلمنا ان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامکان فلا یجدی نفعا لان المراد بالامکان الامکان العام
وهو لا ینافی الوجوب وان ارید به الامکان الخاص فمردود ایضا بانه لا امتناع فی اتصاف الشیء الواحد بالوجوب
واللاوجوب بجهتین مختلفتین یعني یکون الشيء واجبا من حیث کونه فاعلا وغیر واجب من حیث کونه قابلا **فصل**
یجوزون دوام افعال القوی الجسمانیة نحو الله تعالی یعني القائلون باستناد الممکنات الی الله تعالی ابتداء لا یثبتون
للقوی الجسمانیة تاثیرا ولا یشترطون فی ظهور الافعال المترتبة علیها وضعا ولا یمنعون دوام تلک الافعال کما فی نعیم الجنة و
عذاب الجحیم وقالت الفلاسفة یلزم تناهیها بحسب الشدة فان الحرکة مثلا اما ان یکون واقعة فی زمان اولا فان کان
الاول یمکن ان یوجد زمان اقل منه لان کل زمان منقسم فلا یکون تلک الحرکة لان الحرکة منطبقة علی المسافة لکونها عبارة
عن قطع المسافة وکل مسافة منقسمة والمنطبق علی المنقسم منقسم والعدة کرماة تختلف ازمنة حرکات سهامهم فی الهواء ولا محالة
یکون التي زمانها اکثر اقوی من التي زمانها اقل ویجب منه ان یکون هذا الفعل فی زمان متناه والعدة ای یلزم تناهیها
فی عدد متناه کرماة تختلف عدد رمیهم ومعلوم ان التي یصدر عنها عدد اکثر اقوی من التي یصدر عنها عدد اقل لان الحرکة
القسري یختلف باختلاف القابل مثل قوة الجسم فی قبول التحریک القسري نصف قوة النصف فی ذلک القبول بان
یفرض قاسر حرکهما بقوة واحدة تکون بین الحرکتین تفاوت البتة فلا یکون الا باختلاف القابل ولان الحرکة
الطبعي یختلف باختلاف الفاعل وذلک لان قوة نصف الجسم فی التحریک الطبعي نصف قوة الکل فی ذلک التحریک لان القابلا
اعني الجسمین الصغیر والکبیر متساویان فی قبول الحرکة الطبعیة لا تفاوت من جهتها اصلا والفاعلان للتحریک الطبعي اعني
القوتین متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما کان تفاوت المحلین بالنصفیة کان تفاوت القوتین بالنصفیة ایضا فیکون
التفاوت بین اثرهما کذلک اذ لا تفاوت فی الاثر الا باعتبار تفاوت المؤثرین فاذا فرض فی حرکتهما الاتحاد فی المبدأ
المفروض تفاوت الجانب الآخر ولزم التناهي ورد بعد تسلیم التاثیر یعني ان هذا الدلیل مبني علی ان القوة مؤثرة
فی التحریک وهو غیر مسلم فان الحوادث کلها مستندة الی الله ولو سلم یکون مردودا ایضا بانا نمنع انه لو کانت القوة بقدر
الجسم فهو ممنوع لجواز ان یکون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل کالوحدة والنقطة **فصل** یستحیل الدور
وهو توقف الشيء علی ما یتوقف هو علیه ای علی ذلک الشيء وذلک اما ان یکون بمرتبة ان کان بین اثنین او بمراتب
ان کان بین ما فوق الاثنین والموقوف علیه العلة والموقوف المعلول والعلة متقدمة علی المعلول لان امتناع تقدم الشيء
علی نفسه ضروري ویلزم ذلک فی الدور مثلا اذا فرض ان آ موقوف علی ب وب موقوف علی آ فالباء یکون علة للالف فیکون مقدما
علیه واذا کان علة الباء آ کان مقدما علی نفسه بمرتبتین وهو محال ویستحیل التسلسل وهو ترتب معروض العلیة والمعلولیة

لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض العلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية بوجوه ستة اشار الى الاول
بقوله لان المؤثر في المستند اليه الجملة اي جملة الممكنات التي لا تتناهى ليس نفسها لانه يلزم ان يكون موجودا قبل وجود نفسه
ولانه لا اتحاد بين العلة والمعلول ولا جزء منها للدور لانه اذا كان جزء يلزم ان يكون موجدا لنفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه
بل يكون خارجا ولها يوجب شيئا من الجملة فان جميع الاجزاء لو وقع بغير العلة كان المجموع واقعا بغيرها اذ ليس المجموع
شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك الخارج علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة للمجموع جزء من اجزاء
السلسلة فالا تواردت موجدان على معلول واحد شخصي عدم استناد ذلك الجزء الى علته داخلة في السلسلة خلاف المفروض فينقطع السلسلة
ولانا ننقص من السلسلة الغير المتناهية التي من المعلول وعلته جملة ينقصان واحدا ونطبق بين الجملتين احديهما السلسلة
التامة والاخرى الجملة المنقوصة بنقصان واحد فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقص لزم تساوي الكل و
الجزء والا انقطعت الناقصة فتناهت التامة وهو المطلوب هذا هو الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق ولانها
اي السلسلة هذا هو الوجه الثالث لما اشتملت على معلول محض لزم اشتمالها اي تلك السلسلة على علة محضة تحقيقا
للتكافؤ لانه يبطل المساواة بينهما واللازم باطل فالتسلسل الملزوم مثله ولانطبق له بين سلسلتي ضعفي العليات و
المعلوليات التي فيما فوق المعلول المحض وهو المعلول الاخير فيلزم بالضرورة سبق العلة بعد التطبيق زيادة العلية
التي هو علة محض فيتناهيا اي صنفي العليات والمعلوليات لان الزيادة بعد التطبيق يوجب تناهي المطبقين هذا هو الرابع
ولانها اي السلسلة المفروضة ان انقسمت بمتساويين فزوج والا فالا وان لم ينقسم بمتساويين ففرد وكل منهما
اي الزوج والفرد اقل لواحد مما بعده وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا فيتناهى السلسلة

خاتمة فقد يقال الصورة بالاشتراك بمعنى غير ما سبق في العلل الاربعة لكل هيئة في قابل واحد في الذات
او باعتبار اي في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة ايضا بالاشتراك لمحلها اي لمحل تلك الهيئة
كالبياض والجسم الاول الصورة والثاني المادة وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر وقد يقال الغاية
كذلك لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له اي الفاعل مرجع الضمير يفهم بقرينة السياق جهة علية واحتياج من الفعل
اليه بل والفكر يكن للفاعل قصد واختيار من هذه الفعل الى الغاية اصلا وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبعيات والامور
الاتفاقيات غايات ولما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده فمعنى العلية والتاثير في الممكن
هو السلب العادي يعني ان التاثير والتاثر في الممكنات انما هو على اصطلاح من جعلها مؤثرات واما عند القائلين باستناد
الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن عندهم انه جرى العادة ان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب هذا الممكن و

اعلم ولما فرغ المص من الامور العامة شرع في الاعراض فقال

الباب الثاني في الاعراض فيه مباحث ستة المبحث الاول وصدر المبحث الاول التقسيم الموجود لبيانه

الى بيان اقسام الاعراض فعند المتكلمين الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم والقديم عندنا هو الواجب تعالى وصفاته
لما يجيء والا اي وان سبق بالعدم فحادث فان تحيز الحادث بذاته فجوهر او بتبعيته اي يكون حالا في المتحيز
بالذات فعرض وما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز بالذات فلم يعده من اقسام الموجود ولم يثبت وجوده عندهم
والعرض اما مختص بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اي الاحساسات
بالحواس الظاهرة والباطنة او غير مختص كالاكوان وهي اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والمحسوسات
وهي المدركات بالحواس الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس والفلاسفة قالوا الموجود ان كان وجوده لذاته
بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فواجب والا اي وان لم يكن وجوده لذاته بل يحتاج الى الغير فممكن وهو ان استغنى
عن محل يقومه ويسمى ذلك المحل الموضوع فجوهر والا اي وان لم يستغن عن محل بل يحتاج اليه في الوجود فعرض
واجناسه اي اجناسه العالية الشاملة للاعراض المندرجة تحتها عند الحكماء بحكم الاستقراء تسعة وعاشرها الجوهر
ويسمونها المقولات العشرة ولم يذكروا في الحصر ما يصلح للاعتماد بل لتقليل الانتشار وتسهيل الاستقراء فقيل العرض اما
ان يقبل القسمة لذاته اولا الاول الكم والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته اولا الثاني هو الكيف وهو عرض
لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته والاول هو ما يقتضي النسبة اي مفهومه معقول بالقياس الى الغير وهو النسبة
واقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان والثاني المتى وهو الحصول في الزمان او في طرفه وهو الآن والثالث
الوضع وهي هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والرابع الملك وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به
وينتقل بانتقاله والخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة يعني نسبة تعقل بالقياس الى الاخرى والسادس ان يفعل وهو
تأثير الشيء في غيره اثرا غير قار الذات بل يتجدد ما دام مؤثرا والسابع ان ينفعل وهو التأثر اي قبول الاثر وامتناع
قيام العرض بنفسه او باكثر من محل واحد بالذات كالبياض للجسم وبالاجتماع كوحدة القائمة بالعشرة
وحيوة البنية ضروري لا يحتاج الى برهان وقد بينه بانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص وذلك لان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة ويكون موضوعه الذي هو محل العرض جزء العلة
المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الآخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان
على العرض الواحد بالشخص والاول هو امتناع قيام العرض بنفسه لا يحتاج الى تنبيه ايضا واعلم ان قدماء الفلاسفة القائلين
بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب من الاضافات المتشابهة بالطرفين وقالوا المضافان ان قام
بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بينهما فلزم قيام
العرض الواحد بمحلين فاشار المص الى الرد بقوله والعرض في مثل القرب والجوار والتاليف متعدد وقرب هذا
ان شاركه في الحقيقة النوعية ويستحيل انتقاله اي انتقال العرض من محله في محله لان وجوده في نفسه هو وجوده

لانه ليس مستقل الوجود فيكون في نفسه والا عن ذلك المحل نعم والا لوجوده في نفسه ولكان تشخصه لتشخص العرض المعين ليس
بماهيته ولا انحصر نوعه في شخصه لا المنفصل لان نسبته الى الكل سواء فلا يكون الا بمحله ولقد يتوهم من حدوث
المثل في المجاور انه انتقال كما يوجد من مجاورة النار الحرارة ومن المسك الرائحة وليس كذلك بل هو حدوث الفاعل
المختار عندنا او لحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة من المبدأ عندهم وفي جواز قيامه اي العرض بالعرض خلاف مبني على
الاختلاف في معنى القيام فمن قال انه التبعية في التحيز يمنع قيام العرض بالعرض لان ما يقوم به العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والتحيز ليس الا للجوهر او الاختصاص الناعت اي من قال معنى قيام العرض
بالعرض اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به يجوز كما في اختصاص البياض بالجسم وبها الفلاسفة والجمهور
من المتكلمين على امتناع بقاء العرض لان مفهومه اي العرض وهو ما يمتنع بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض
لفلان امر وهذا امر عارض اي ليس باصلية ينبئ عن ذلك اي عن عدم البقاء ولانه يستلزم قيام عرض البقاء به
اي بالعرض ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض كما مر ولانه لو كان باقيا يستلزم امتناع
زواله اصلا لانه لو امكن زواله لكان حادثا وذلك الحدوث اما بنفسه فيمتنع وجوده ضرورة لان ما يقتضي الذات
عدمه لا يوجد اصلا او بزوال شرط من شرائط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط فيتسلسل او يكون حدوث
الزوال بطريان ضده فيه وهو فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم
يمكن اتصافه بضد اخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كلا واحد من انتفاء الضد الاول وطريان
الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به او يكون حدوث الزوال بفاعل مختار ولا بد له من اثر فيصير النفي المحض اثرا و
الكل ضعيف اما الاول فلان العروض في شيء انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر واما الثاني
فانا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض
واما الثالث فانا نختار ان حدوث الزوال يكون بنفسه وذلك فيمتنع الوجود ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثالث او الرابع
دون الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يمتنع **المبحث الثاني الكم** قدمه على سائر المقولات لكونه اعم
فان احد قسميه اعني العدد يعم المجردات وهو عرض يقبل القسمة لذاته والقسمة يطلق على معنيين الفعلية وهي الفصل والفك الخارجي
وهي بمعنى فرض شيء غير شيء وهذه من خواص الكم فهو اي الكم منفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك كما تقدم المنفصل الاعتبار
وهو العدد لا غير فانك اذا اخرجت من العشرة الى السادس انتهى اليه البتة وابتدأ الاربعة الباقية من السابع لا من السادس
فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط ومتصل ان كان بين اجزائه
من المفروض حد هو نهاية لجزء وبداية لجزء حد مشترك كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فنهايته لجزء بداية لجزء باعتبار هو
اي الكم المتصل ان كان غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فزمان والا اي وان لم يكن غير قار فيكون قارا

اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فمقدار فان انقسم المقدار في جهة واحد فهو خط او في جهتين فهو سطح او في الجهات
الثلث فهو جسم تعليمي وهذا اتم المقادير قال في شرح المقاصد الجوهر المتحيز يسمى الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه تسمى الجسم التعليمي
وقد توخذ الجسم التعليمي مع اضافة امر الى آخر كالمفروض اولا فيسمى الطول والمفروض ثانيا المقاطع الدوال على زوايا قوائم في
يسمى العرض والمفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك يسمى العمق وعند المتكلمين العدد امر اعتباري يعني انهم انكروا العدد
الذي هو الكم المنفصل لانهم قالوا ان العدد هو الكثرة المركبة من الوحدات والوحدة عدمية فعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة و
انكروا المقادير ايضا فقالوا المقادير جواهر مجتمعة لان تركب الجسم عندهم من جزء الذي لا يتجزى كما سيأتي فلا اتصال بين اجزاء
التي تركب الجسم منها فكيف يسلم ان في الجسم امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تفرض في الجسم منهما
مشترك نهايات وانقطاعات فيه لو سلمنا ان المقادير ليست بجواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح
والنقطة للخط ولا يثبت الجسم التعليمي ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي وانكروا وجود الزمان ايضا وقالوا الزمان امر وهمي لانه
لو كان موجودا لكان هو الماضي او المستقبل او الحال والاولان باطلان اذ لا وجود للماضي والمستقبل وكذا الحاضر لانه
لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم اذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا
الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني اذ ما من جزء الا وهو حاضر حينا ما ماضيا
كان او مستقبلا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى كذا قرر المص فهو يستلزم وجود الجزء والحكماء لا يقولون به ولان تقدم اجزائه اي الزمان ليس
تقدما بالعلية والطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود فلا يكون الا بالزمان فيكون للزمان
زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض
اجزائه على بعض فيتسلسل ولانه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعده اي الوجود لكونه اي البعدية زمانيا لان المتأخر لا يجامع
مع المتقدم فلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا اي ليس سبيل التقدم والتأخر الذي فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه
ليس ذاتيا واذا امتنع عدمه فيلزم وجوبه مع تركبه من اجزاء متتالية ونقضيه ورد الاستدلال الاول وهو قوله
اذ لا وجود للماضي الخ بان العدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا يعني ان عدم وجود الماضي والمستقبل في الحال لا
يستلزم مطلق العدم ولا نسلمه اذ لا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون وللمستقبل الا ما هو بصدد الكون ورد الاستدلال الثاني
وهو قوله لان التقدم الخ بان التقدم بينهما اي تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض تقدما بالذات قال المص في شرح المقاصد ما وجدنا وبعد
ما لفروضة ان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض نظرا الى مجرد مفهوم التقدم والتأخر من غير احتياج الى عارض حتى
يسمى مثله تقدما زمانيا فلا اشكال لان اشتراط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا ينحصر اقسام التقدم في خمسة
بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات وتقول الشيخ نقدية العدم اي عدم

الزمان الذي نقتضيه تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض في طرف الماضي فان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر فانه
اذا كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر فلا يلزم التسلسل و[illegible]
الثالث نقضا بان امتناع العدم بعد الوجود لا ينافي الامكان الذاتي ولا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركيب
النقض غايته انه يكون دائما متجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه قالوا اي الحكماء المثبتون لوجود الزمان ان
وجودا ممتدا يتصف بالمضي والاستقبال ويلحقه التقدم والتاخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد
ولا بعده قبل ضروري يعترف به العامة مثلا كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست
وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب عدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين ان يكون تلك القبلية امرا زائدا
على وجود الاب وعدم الابن وليست امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هو عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك
القبلية ثبوتي وهو المطلوب ونبه بان نقسمه الى السنين والشهور والايام والساعات ولا يصح تقسيم
المعدوم المطلق فعلم انه موجود واما حقيقته اي حقيقة الزمان فقيل والقائل ارسطو وهو المشهور فيما بين القوم هو
مقدار حركة الفلك الاعظم لانه اي الزمان التفاوت فكر لان المساوات والمفاوتة من خواصه ولثبوت
امتناع قاره اي الزمان من الامارات المذكورة التي هي الوحدة كم متصل ولعدم استقراره لان الاستقرار يقتضي
اجتماع اجزائه وهو مقدار الهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة
والامتناع قيامه اي ثبات الزمان لما مر من انه غير قار مقدار الحركة مستديرة اذ الحركة المستقيمة منقطع
لما سياتي من تناهي الابعاد ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في جهة صادرتين عن متحرك واحد بل الحركة
الفلكية ولتقدر جميع الحركات المتخالفة بالسرعة والبطوء به اي بالزمان مع هذه الحركة في ساعة وتلك في ساعتين
هو مقدار لاسرعها اي اسرع الحركات ثم امكن تقدر الحركات كلها به اذ الاكثر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا بالعكس
ومعناه اي المبني بالاسرع على اصول الفلاسفة وقيل هو مذهب الاشاعرة في حقيقة الزمان انه متجدد
معلوم يقدر به متجدد موهوم ازالة الوهم وتحصيل العلم ولا يفيد هذا القول الحقيقة اي حقيقة الزمان وذلك لانه
ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون امرا موجودا لا موهوما وان جعل عبارة عن الاقتران [illegible]
فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كان معين منهما في امر ما فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي
يجمعهما فيه [illegible] وهو القدر [illegible] اي الزمان جوهر لا عرض مستقل اي مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا
العدم لذاته هو ينقطع بوجوده وانه ليس جسم ولا حركة لان ما هو مستقل بالذات لا يحتاج الى الغير

البحث الثالث المكان [illegible] عقيب الزمان لمناسبة اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم
المتصل على بعض الاقوال قيل هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي هو مذهب ارسطو [illegible]

وقيل البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وللامارات من نفي
مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة مثلا اذا جعلناها رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة
واذا جعلناها صفحة مدورة كان السطح بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وعموم اي المكان لكل
جسم بالقياس على هذا الاختلاف قوله هو السطح الباطن من الحاوي الخ لان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه
الباطن مكانا له وكون الطير في الهواء المتحرك بهبوب الرياح والحجر في الماء الجاري مع تبدل السطوح المحيطة
بها ساكنا بدل خبر لقوله والامارات على الثاني وهو ان المكان البعد الذي ينفذ فيه الخ وقيل يجوز خلوه اي خلو
المكان عن شاغل يعني هل هو يجوز ان يكون فراغا لا يشغله شاغل وهو الخلاء سواء سمي بعدا او لم يسم قيل نعم يجوز والقائلون
المتكلمون لانا اذا رفعنا صفحة ملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيها ارتفاع وانخفاض عن مثلها اي مثل تلك
الصفحة التي فرضناها تحتها دفعة اي يرتفع جميع جوانبها معا لكان يلزم التفكك لزوم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط
ولانا اذا رفعنا احد جانبي الزق المسدود الراس والمسام بحيث لا يدخله الهواء من خارج اصلا فلا جوف وقيل
اي لا يجوز خلو المكان عن الشاغل القائلون الحكماء والا اي وان قلنا انه يجوز لزم تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا
فرضنا حركة جسم في فرسخ من خلاء يكون ذلك ساعة وحركة اخرى مثلها في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة
في فرسخ ملاء غليظ كالماء فهذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان حركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطوء
الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية في ساعتين ونفرض حركة ثالثة مثل الاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك
ومقدار المسافة في ملاء قوامه نصف قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب
تفاوت المعاوق واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة التي في الخلاء مع انه لا معاوق والحركة التي في الملاء الرقيق
مع المعاوق متساويان فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء هف لان الضرورة تشهد بالتفاوت في الحركة مع المعاوق
والحركة مع عدم المعاوق فلزم ان يكون الحركة الاولى التي فرضناها في خلاف الواقع ومن اماراته الضمير راجع الى ما فهم
من السابق وهو عدم وجود الخلاء اي امارات عدم وجود الخلاء ما نشاهد من ارتفاع اللحم في
المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا تخلو المحجمة وارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء
ومص الطرف الآخر وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الراس لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى
طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء والمعترض في لزوم التساوي بين وجود المعاوق وعدمه بان ذلك انما يلزم لو لم يكن
الحركة لذاتها من حيث هي تقتضي زمانا واما اذا كانت مقتضية لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة
يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فيكون على ذلك القدر الذي تقتضيه ذات الحركة من الزمان مع
الواقع بازاء المعاوق لا بجميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب المعاوقين في المثال المذكور لا اصل الحركة

وفي الامارات المذكورة بانا لا نسلم ان ما ذكرتم من الامور لاجل امتناع الخلاء بل يجوز ان يكون تلك الامور الغريبة بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء كما ترى - لا نعرفه مستظهر من الجانبين اي من جانب المثبت والنافي لا مثبت للمدعي فلا يعبأ بها

المبحث الرابع في المقولة الثالثة وهي الكيف قدمه على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ فيه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة واقسامه بالاستقراء اربعة وقيل وجه الحصر ان الكيفيات اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وهي المحسوسات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس والثاني اما ان يكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات الانفس والثاني اما ان يكون مختصة بالكميات فهي الكيفيات المختصة بها او لا يكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات القسم الاول المحسوسات بالحواس الظاهرة وهي اللمس والبصر والسمع والذوق والشم والكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف فذكر خواصها فقال واصول الملموسات اي الكيفيات الملموسة التي لا يخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية وسمي باوائل المحسوسات الحرارة قال ابن سينا الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات والبرودة تجمع بين المتشاكلات وغيرها والرطوبة هي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار في تفسيرها عند الامام الرازي واليبوسة هي كيفية يكون الجسم بها اسهل التفرق عسير الاجتماع وقد يقال يعني ان الحار كما يقال لما يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا كذلك يقال الحار لما احدث حرارة ما باشره البدن كالاغذية والادوية الحارة او لا يكون مباشرا لملاقاة البدن سواء كان ملاقيا او قريبا كالسموات الحارة القاتل شمها وريحها التي تمر عليها ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد واما الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس فقيل انها نارية قال الامام الرازي ان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وقيل سماوية قال ارسطو انها من جنس الحرارة التي من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل الذي حصل بعد انكسار سورة كيفيات العناصر مناسب لجوهر السماء والبساطة الحاصلة بعد امتزاج العناصر مناسبة لبساطة السماوية فتفاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقيل انها مخالفة لهما اي مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومته الحرارة الغريبة ودفعها بالاستيلاء على الرطوبات الغريزية ومنها اي من الملموسات الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة للجسم ما يمنعه من الحركة الى جهة ما وقد يجعل انواعه بحسب الحركات في الجهات ستة بحسب العرف يعني ان هذا امر عرفي اعتبره العوام من حال الانسان في ان له راسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا بحسب ما للجسم من الاجزاء او غير متناهية عند من لا يقول بالجوهر الفرد والاعتماد الطبيعي منها اي من الانواع الستة ما يكون الى فوق اي الميل الى العلو وهو الخفة او ما يكون الميل الى تحت اي السفل وهو الثقل يعني ان الجسمان

التحقيق ان الثاني لا يتبدلان اصلا اسما العلو والسفل وان الاعتمادين الطبيعيين الذين بينهما غاية التباعد هما الثقل
والخفة وهما متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد والفلاسفة اي الحكماء يسمونه اي الاعتماد الميل
بان الميل ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما فهذا تصريح بان الاعتماد علة للمدافعة لا نفسها ويجعلونه اي الميل منقسما
الى ثلثة اقسام طبيعيا وقسريا ونفسانيا لانه مبدؤه اي الميل ان كان من خارج وتاثير غيره فيه فقسري كالمدافعة
المحسوسة من الرامي الى فوق والا وان لم يكن من خارج بل يكون من نفس الجسم فان كان مع شعور فنفساني كمدافعة
الحيوان لغيره والا اي وان لم يكن مع شعور فطبعي كالمدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ المسكن تحت الماء واذا اعتبر هذا
الترديد في التقسيم فيكون ميل مثل النبات الى التبرز والتزيد طبيعيا لان الميل الطبيعي ما يقتضيه القوة على وتيرة ابدا
كمثال الزق المعروض على وتاير مختلفة كميل النبات واصول المبصرات الالوان والاضواء فانهما مبصرتان بالذات
واما ما عداهما من الاشكال والقرب والبعد والصغر والكبر فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما قال صاحب المواقف واعلم انه
لا يمكن تعريفهما لظهورهما واما يقال في التعريف فتعريف بالاخفى ولكل منهما اي من الالوان والاضواء انواع كالسواد
والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وكضوء الشمس والقمر والنار وغير ذلك لان الجملة جملة من انواع اللون عارضا
خاصا واسما خاصا كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض وكالسواديات المشتركة في قبض البصر وفي
اسم السواد ونحو ذلك بخلاف الضوء وتخيل البياض من مخالطة الهواء ونفوذ الضوء للاجسام الشفافة
كما في الزبد اي زبد الماء والثلج فان كلا منهما مركبان من الاجزاء الصغار الشفافة بالجمود والهواء المخالط والضوء النافذ فيه
ولا لهما سبب ظاهر لتخيل البياض سوى ما ذكر وكذا تخيل البياض من مسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه
سوى مخالطة الهواء والنفوذ الضوء لا يمنع اي ذلك التخيل كونه اي البياض حقيقة يحصل باسباب آخر والضوء
ان كان ثبوتها للجسم من ذات المحل كما اي كالضوء القائم للشمس والنار والكواكب غير القمر فذاتي والا اي
وان لم يكن ثبوتها للجسم من ذات المحل بل كانت مستفادة من غيره فعرضي وهو ان كان مستفادا من المضيء لذاته
فهو اول ويسمى كالضوء نورا كضوء جرم القمر ووجه الارض المقابل للشمس وان كان حاصلا من مقابلة المضيء لغيره كالضوء
[illegible] على وجه الارض وقت الاسفار فهو ثان ويسمى ظلا وان كان من مقابلة المضيء بالغير المضيء وهو ثالث كظل
وجه المستفاد من نور السحاب المستفاد من ضوء الشمس وهكذا يختلف شدة وضعفا بحسب المعدات الى ان يحصل الظلمة
عدم ملكة اي للضوء فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومقبوليتهما الماخوذة من قوله تعالى وجعل الظلمات
والنور لا يستلزم كونها كيفية موجودة فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية
هو العدم الصرف كيف ولو كان كيفية موجودة لكان حائلا للجالس في الغار المظلم من ابصار الخارج كالعكس
اي [illegible] الخارج ويصير الظلمة حائلا له عن ابصار من في الغار لعدم الفرق فتعين انها عدم الضوء اذ لو كان امرا حقيقيا

قائماً بالهواء مانعاً من الابصار ولم يُرِ احدهما الآخر وما تشاهد للضوء الذاتي من التزلزل والتلألؤ على الجسم حتى كأنه شيء يفيض
منه كما للشمس يسمى شعاعاً وللضوء العرضي كما للارض يسمى بريقاً فنسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضوء كما ان الضوء
ظهور ذاتي والنور عرضي كذلك الشعاع لمعان ذاتي والبريق عرضي وقد يتوهم ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء
كالشمس والمصباح وغيرهما وتتصل بالمستضيء بناءً على انه يحدث ويتراءى الضوء وانحداره ومن مضيء عالٍ كل متحدر
متحرك او بناءً على ان الضوء متحرك بالذات كما تشاهد في الانتقال او على انه متوسط بينه اي بين المستضيء وبين المضيء
فهو متحرك كما تشاهد في ضوء المحاذي بسبب العائق وميله فانه ينحدر من مضيء عال ويذهب بميل ميلاً ونشاهد اتباعاً
اي في ان يتبع الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته وينتقل بانتقاله كما في المصباح وغيره وانعكاساً اي في انعكاس الضوء
عما يلقاه اذا كان صقيلاً ويحدث في الشيء الذي يقابل المستضيء فالضوء يتوسط هذا الشيء والمضيء فيكون فيه حركة وانتقالاً
والكل وهم لانا نشاهد بلا ريب ان النور اذا دخل من الكوة في البيت ثم سددنا دفعة واحدة فانه لا يخرج منه لا قبل السد ولا بعده
فثبت انه كيفية كانت مبصرة قبل السد وعدم بعده وعدم هذه وثبت اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرطاً لوجوده
وقائله ابن سينا وكثير من الحكماء واحتجوا بانا لا نرى الالوان في الظلمة مع تحديق النظر اليها فلا يخلو اما ان يكون لعدمها
او لوجود العائق وهو الهواء المظلم والثاني باطل لان الهواء المظلم لو كان مانعاً لكان للجالس الغار عن رؤيته لما هو خارج المظلم
مانعاً وليس فليس فتعين الاول والحق ان الضوء شرط لرؤيته وهو مختار الامام الرازي واحتج بان قبول الجسم للضوء
مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطاً بوجود الضوء لزم الدور وضعف المصنف بان هذا دور معية وامّا
المسموع فالاصوات وسببه اي سبب الصوت القريب هو تموج الهواء ولا نعني بهذا التموج حركة انتقالية من
هواء واحد بل نعني به حالة شبيهة بتموج الماء اي يكون بصدمة بعد صدمة وسكون بعد سكون المعلول للقرع العنيف
اي مساس شديد او القلع العنيف اي تفريق شديد فانهما يخرجان الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها
الجسم القارع والمقلوع الى جنبتيها بعنف وتكييف ذلك الهواء ثم تكييف هواء آخر يجاوره وهكذا الى ان ينتهي الى الهواء
الراكد في الصماخ ويدل على وجوده اي وجود الصوت خارج الصماخ وتعلق الاحساس به هناك اي خارج
الصماخ ادراك فاعل من على جهة اي جهة الصوت ولو كان ذلك الصوت من الجانب المخالف يعني ان الصوت
موجود في خارج الصماخ لانه لو لم يوجد في خارج الصماخ بل في داخله كما توهم بعضهم لم يدرك جهته اصلاً لانه لا تدرك الا في تلك الحالة
التي لا اثر للجهة معها فوجب ان لا تدرك الصوت انه من اي جهة وصل لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان
يكون الصوت موجوداً قبل وصوله الى السامعة وان يكون مدركاً هناك اليه يعلم جهته والتمييز بالرفع عطف على ادراك
بين قريبه وبعيده اي الصوت القريب والبعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من
الامكنة لما امكننا ان نميز بينهما بحسب القرب والبعد ويدل على كون ادراكه اي ادراك الصوت بوصول الهواء المتموج والصدمة

المتكيف بكيفية الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات اذ تقبيل الصوت مع هبوب الرياح ولا يسمعه من كان
المهبوب من جهة لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول الهواء الى صماخه لما كان
كذلك وانه ينفرد بسماعه اي بسماع الصوت من ينفرد بذلك اي بوصول الهواء كما نشاهد في وضع طرف انبوبة في
فم انسان والطرف الآخر في صماخ انسان وتكلم بصوت عال يمكن ان يسمعه مائة انسان سمعه ذلك الانسان دون
غيره وما ذلك الا لعدم وصول الهواء المختص بهم واذا رجع الهواء بمصادمة جسم كجبل او جدار املس بحيث يعوق ذلك
الهواء المتموج ويصرفه الى خلف ويكون شكله شكل الهواء الاول وعلى هيئته كالصوت الحادث في الكنبد عند النطق فذلك الصدى
واذا عرض هذا اي للصوت كيفيتها يتميز بها تميزا عما يماثله في الحدة والثقل تميزا حادثا في المسموع بيانه ان الاصوات
قد تتباين بالحدة والثقل بان يكون بعضها حادا وبعضها ثقيلا وقد تتباين بالطول والقصر كذلك وان يكون بعضها طيبا
وبعضها غير طيب وذلك التميز ليس في السمع لان هذه الامور المذكورة ليست مسموعة ولكن كل منها متضمن للصوت
المسموع فبهذه العوارض تميز الصوت فالصوت باعتبار هذه العوارض هو الحروف وينقسم اي الحرف الى صامت
ومصوت مقصور وهي الحركات الثلثة وممدودة هي المدات فاعلم ان الحروف المصوتة الممدودة هي التي
تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الواو والالف والياء ولكن اذا تولدت من اشباع حركة ما قبلها بالحركات
المتجانسة كالرفع والنصب والجر كنود وها وهي وما سواها الصوامت وهي ما سوى الثلثة المذكورة او احدها لكن
التي تولدت من اشباع حركة ما قبلها والحرف الصامت مع المصوت المقصور اي الحرف الصحيح المتحرك يسمى
[illegible] مقصورا والصامت مع المصوت الممدود يسمى ممدودا ومثل لي بالمقطع مثال الاول وكلا
[illegible] مثال الثاني وقد يقال الممدود لمقطع مقصور مع ساكن بعده سواء كان مصوتا اولا وهذا
[illegible] الاول ظاهرا مثل كم والمولف من الحرف سواء كان من الصامت او المصوت يسمى بالكلام واللفظ
وهذا يشتمل الكلام المهمل والموضوع والمفرد والمركب من الفعل والاسم والحرف وقد يخص الكلام بما يفيد دلالة على
[illegible] السكوت عليها سواء كان انشاء او خبرا وقد يخص اللفظ بما يتالف من المقاطع قال [illegible] في شرحه
[illegible] تشابه الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد مثلا مركب من مقطعين وكذا
من مقطعين وبازيد من مقطع وعرف وارض واحشو من لفظ وحرف الى هنا كلامه وقد نبه هو والمنهوم [illegible]
ان اللفظ من قبيل الكم المنفصل فقال في التقسيم وان الكم المنفصل ينقسم الى تارة العدد وغيره فاريد باللفظ و
استدل بانه واجزاء اذا انفقد جميعه بجزء منه وكلما هو كذلك فهو كم ورجح بانه اي المتقدر بالاجزاء الذي
هو منه الكم انما يعتبر فيه بالعرض من جهة الكثرة التي في اللفظ لا بالذات والمعتبر في الكم هو ما يكون بالذات
و [illegible] الطعوم التسعة الحاصلة من ضرب الاحوال الثلثة للفاعل في الاحوال الثلثة

للقابل لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل قال المص ثم تركب من التسعة طعوم لا تحصى
مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج اشياء من الكيفيات بها بحيث لا تتميز في الحس
وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض نوع من الدواء وكالزعوقة للمركب من
المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة
والحرافة والقبض في الباذنجان واصول المشمومات الروائح لكل نوع منها اسم خاص انما اعتبر من وجوه ثلثة احدها
من جهة الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة او منتنة وثانيها من جهة ما يقارنها من الطعوم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
وثالثها من جهة اضافتها الى محلها كرائحة الورد والتفاح القسم الثاني الكيفيات النفسانية وتسمى مع الرسوخ والاستحكام
في النفس ملكة وبدونه اي يسمى بدون الرسوخ والاستحكام حالا والاختلاف بينهما بالعوارض لا بالفصول حتى يجوز
ان يكون الكيفية النفسانية في الابتداء حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص كان صبيا ثم يصير رجلا فمنها اي من الكيفيات
المختصة بذوات الانفس الحيوة وهي المبدأ لقوة الحس والحركة ولا يشترط باعتدال المزاج ومعناه ان كل
نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق
ذلك النوع فالحكيم يشترط في وجود الحيوة اعتدال المزاج ونحن نفوض الى الله تعالى ووجود البنية وهي البدن المؤلف
من العناصر الاربعة ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان وجود البنية مشروط في الحيوة بناء على انا نشاهد زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء ووجود الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري تتكون من لطافة الاخلاط
تنبعث من التجويف الايسر من البدن فيسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى الشرايين وهم يشترطون وجود
الروح بدليل زوال الحيوة عند عدم سريان الروح لشدة ربط منع ونحن لا نشترط شيئا من ذلك لامكان ان يخلقها الله تعالى
الحيوة في البسائط في الجزء الذي لا يتجزى وان كانت الحيوة قد تنتفي بفقدها اي هذه الاشياء والموت [illegible]
عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا بالفعل يعني ان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم و
الملكة وقيل كيفية وجودية تضادها يخلقها الله تعالى في الحي فيكون بينهما تقابل التضاد وقد يطلق الموت على عدم
اي الحيوة مطلقا كما في الجماد ومنها اي من الكيفيات النفسانية الادراك وهو تميز وظهور وحضور الشيء عند العقل قال
صاحب الصحائف لا بد للادراك من قوة بها يصل الى معنى المدرك ومع تحقق امور ثلثة تلك القوة ووصول المدرك الى ذلك المعنى
وحصول ذلك المعنى عنده فتلك القوة هي الحس مثلا في ادراك الحس البصر في النفس والوصول هو الادراك والحصول هو تمثل حقيقة
المدرك اذا عرفت هذا فنقول الحاسة اذا تاثرت عن المحسوس ارتسم مثال حقيقته فيها فيدرك المحسوس فتلتفت النفس اليه
فيدركه وتميزه فادراك الحاسة هو الاحساس وادراك النفس سواء كان مستفادا من الحس اولا هو العلم انتهى كلامه ثم الشيء المدرك
لا يخلو اما ان يكون خارجا عن ذات المدرك سواء كان عين المدرك او داخلا فيه فحضوره ظاهر عند العقل بحقيقته الموجودة

في الخارج كالنفس بصفاتها او يكون خارجا عنه وهو لا يخلو من ان يكون ماديا وهو الذي يكون حضوره وحصوله عند
العقل بصورة منتزعة واليه اشار بقوله كما في الماديات او غير مادي وهو الكيفية الحاصلة ابتداء لكونها صورة لما هو مجرد
في نفسه كما في المجردات وبما لا تحقق ولا حقيقة له اصلا كما في المعدومات هي اي الضمير راجع الى الكيفية المذكورة مع انها مغائرة للهيئة
التي بها الانكشاف يعني انه لو قلنا ان الهيئة قد تحصل في الذهن لزم ان يكون متصفا بها كما اذا قيل مثلا ان هيئة السواد
قد حصل في الذهن لزم ان يكون الذهن اسود وليس حصولها اي تلك الكيفية جزء لقوله هي للنفس كحصول العرض للمحل فلا يلزم
اتصاف المدارك بالمدركات فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به اي البخل بل يكون كريما كما كان ولا يتوقف حصولها
للنفس على تصورها فان الرجل يتصف بالكرم وقد لا يتصوره بل لم يسمع معنى الكرم اصلا ومن انكر الوجود العقلي
جعل الادراك اضافة فقط زاعما ان العقل البسيط الذي للواجب الوجود ليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى
يكون العقل البسيط كالمبدأ المفيض للصور المفصلة في النفس او صفة ذات اضافة كذا قال ابن سينا حيث بين ان العلم
داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وبين ايضا ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات
اضافة قال السيد الجرجاني ناقلا عن الامام الرازي ان كلامه مضطرب في حقيقة العلم فاشكل على قائليه العلم بالمعدوم لا
سيما الممتنعات لانه ليس لها صور ولا كيفيات ولا معنى للادراك الا ما ذكر ولزم القول بالصورة في الكل لان الادراك
معنى واحد في الكل سواء كان موجودا او معدوما ممتنعا او غيره ويكون معناها اي معنى الصورة للمعدوم الى المعدوم
وجودا غير متاصل وهي اي تلك الصورة من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها اي بغير ملاحظة القيام
بالذهن معلوم بخلاف الموجود فان في الموجود العلم هو ما يكون في الذهن والمعلوم هو ما يكون في الخارج
وانواع الادراك اربعة الاول احساس وهو ادراك الشيء الموجود في المادة على هيئات مخصوصة محسوسة من نحو الاين
والوضع والثاني تخييل وهو ادراك الشيء الموجود على الهيئات المحسوسة المخصوصة سواء كان حاضرا او غائبا والثالث توهم
وهو ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والرابع تعقل وهو ادراك
الشيء من حيث هو هو لا غير فهذه الحقيقة فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والتخييل مجرد عن الشرط الاول والوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع والعلم قد يقال لمطلق الادراك
فيعم الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للثلثة الاخيرة من الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للاخير فقط
وهو التعقل فيفسر العلم بوصول النفس الى المعنى وقد يقال العلم للتصديق الجازم المطابق للمعلوم الثابت ويسمى التصديق
الخالي عن الجزم ظنا هذا هو الظن الصادق وهو المراد هنا فالظن هو التصديق الثابت المطابق للمظنون ويسمى التصديق
الجازم الثابت الخالي عن المطابقة جهلا مركبا فعلى هذا يكون الظن الكاذب وهو التصديق الثابت الغير المطابق
للمظنون قسما من الجهل المركب ويسمى التصديق الجازم المطابق الخالي عن الثبات اعتقادا واما الشك فهو ما يكون متساوي

الطرفين والوهم وهو ما يكون جانب الوقوع مرجوحا عن الآخر فمقصود مقابل للعلم والذهول عن الصورة الادراكية
ان انتهى الى زوالها بان لم يتنبه بتنبيه فنسيان والا اي ان لم ينته الى زوال الصورة بل يذكر بالتنبيه فسهو والجهل
يطلق على معنيين احدهما الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فيكون هذا الجهل عدم ملكة للعلم
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وثانيهما الجهل المركب تفسيره ما مر وانما سمي مركبا لان هذا الجاهل يعتقد الشيء على
خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو مضادة اي العلم
فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف وقيل القائل المعتزلة هذا الجهل مماثل للعلم
اذ لا اختلاف بينهما الا بعارض المطابقة وعدمه فانهما حقيقيان مشتركان في كون كل منهما اعتقادا جازما ثابتا
والامتياز ليس الا بالعارض المذكور وهو خارج عن الحقيقة ولا نعني بالتماثل الا هذا والعلم قسمان القديم وهو علم الله تعالى
والحادث وهو علم المخلوق وهذا على ثلثة اقسام لانه قد يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد وحصول هذا العلم
بالضروريات يكون بالحواس فيستدل بالاحساس بالجزئي على الحكم الكلي والنظريات يكون بالضروريات وقد يكون بالفعل
وهذا يكون علما اجماليا بان يلاحظ امرا بسيطا هو مبدأ التفاصيل للمركب او يكون بالفعل تفصيلا وهو العلم
التفصيلي بان يلاحظ التفاصيل للاجزاء المركبة متميزا بعضها عن بعض يلاحظ كل منهما على الانفراد وجاز انقلاب
العلم النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري وفي عكسه اي
الجواز انقلاب الضروري نظريا خلاف وهذا الكلام يدل على انه لا خلاف في الاول مع ان الامام قال بعدم الجواز
فيه ايضا فذهب طائفة من جمهور المتكلمين الى ان انقلاب الضروري بالنظري لا يجوز لانه لو جاز لجاز في جميع الضروريات
ولو انقلب جميع الضروريات الى النظريات لا يمتنع حصول شيء من العلوم لاستلزامه الدور او التسلسل وقال بعضهم انه
يجوز لان العلوم متجانسة فما جاز على بعض جاز على كل واحدة فقد جاز في بعض العلوم ان يكون نظرية فكذا في الكل و
قال الامام والقاضي انه لا يجوز في الضروريات التي هي شرط الكمال العقل لاستلزام الدور لان النظريات متوقفة
على النظر وهو على كمال العقل وهو متوقف على الضروريات فلو انقلبت لزم الدور كما اي كالخلاف الكائن في لزوم
تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وانما قيدنا بالحادث لان العلم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التي
لا نهاية لها مع انه واحد لا تعدد وهذا العلم المتعلق باكثر من واحد فمختلف فيه على اربعة مذاهب الاول لبعض اصحابنا
انه لا يلزم التعدد بل يجوز ان يتعلق العلم الواحد باكثر ورد الآمدي بانه قياس من غير جامع والثاني لكثير من
المعتزلة ان التعدد لازم لان العلم الواحد الحادث لو جاز تعلقه بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى غير
النهاية فيلزم ان يكون الواحد منا عالما بجميع المعلومات وهو محال كذا قيل والثالث لبعض اصحابنا كالشيخ ابي الحسن
الباهلي انه قال ان تعدد العلم لازم متعدد المعلومات النظرية لان اتحاد العلم فيها يقتضي الى اجتماع النظرين

وهو محال بدون الضرورية الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين انه لازم في المعلومات المنفكة ومحله اي محل
العلم القلب بدليل السمع اعلم ان الشرع دل على ان محل العلم القلب كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
قال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ولا يختص العلم بمحل معين
عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد الا ان الكلام في القلب فقال المحققون ان ليس المراد بالقلب ذلك
العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة والجزئيات
المشاعر الظاهرة والباطنة والمحققون منهم ان محل الكل هو النفس الا ان ادراكها في الكليات بالذات وفي الجزئيات بتوسط
الآلات بها تبيل ومناط التكليف الشرعي هو العقل ولفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به هنا
العلم والاقرب انه القوة الحاصلة عند العلم ببعض الضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات
وهذا معنى ما قال الامام انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهي القوة المميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة وهذا معنى قال بعض اهل الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدأ من حيث ينتهي اليه درك الحواس
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة وهي كسائر الوجدانيات يسهل معرفتها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها
ولعسر تعريفها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها ويفارق الارادة في الوجود الشهوة وهي توقان النفس الى الامور
المستلذة كما ان تقابلها الكراهة تغاير النفرة ولشدة تعلقها بالقوة الادراكية كشدة تعلق الشهوة بالطبيعية
الحيوانية قيل هي اعتقاد النفع او ميل يتبعه اي اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر او هي العلم بما هو
عند العالم كمال وخير والتقييد اي تفسير الارادة بصفة اي كيفية تحصل للفاعل بها يرجح الفاعل احد مقدوريه
من الفعل والترك لا يكشف حقيقته ولا يوضح معناه وزعم الشيخ الاشعري واتباعه ان ارادة الشيء نفس كراهة
ضده اذ لو كانت ارادة الشيء غير الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والمتضادين واما
مخالف لها فيجامع ضدها اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع
البياض ايضا وضد كراهة الضد ارادة الضد فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده وهو ممنوع ومنها اي من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي صفة يؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف
تاثير القدرة عليه وخرج ما يؤثر لكن لا على وفق الارادة كالطبيعية للبسائط العنصرية او صفة تكون مبدأ لافعال
مختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر وزاد صاحب المواقف لفظ القريب فقال مبدأ قريب احترازا عن البعيد الذي
يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادي لها لكن باستخدام الطبايع والكيفيات واعترض عليه السيد المحقق
بانه لو كانت المؤثر فيها الطبايع دون النفوس كانت النفوس خارجة بقيد المبدأ فان كانت المؤثر فيها النفوس
وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها يخرج بقيد القريب لان القريب قد يحتاج الى استعمال الآلات فلفظ القريب مستدرك

فلورود هذا الاعتراض ترك المصنف قيد القريب في القوة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يمكن من او له افعال شاقة ويقابلها
الضعف اعم اذ تعريفها المصطلح هي المبدأ للتغير في آخر من حيث هو آخر واشار بلفظ آخر الى انه يجب التغاير بين
المؤثر والمتأثر ويفيد الى ان التغاير يكفي بحسب الاعتبار ثم القوة اما تكون مع القصد والاختيار او بدونهما
اي بدون القصد والاختيار وكل واحد من القسمين اما مختلفة الآثار او لا يكون مختلفة الآثار فالحاصل من ضرب
كل من القصد وعدمه في اختلاف الآثار وعدمه اربعة فالاولى وهي ما يكون مع القصد ومختلفة الآثار القوة الحيوانية
والثانية هي ما تكون من القصد ومتفقة الآثار القوة الفلكية والثالثة وهي ما لا تكون ما لا تكون مع القصد و
الشعور وتكون مختلفة الآثار القوة النباتية والرابعة وهي ما لا تكون مع القصد والشعور وآثارها تكون
متفقة القوة العنصرية والقدرة الحادثة مع الفعل وتسمى بالاستطاعة هذا مذهب الشيخ واصحابه ووافقهم
على ذلك النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق لا قبله لامتناع بقاء العرض
في زمانين والقدرة عرض لو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فلزم وجود المقدور بدون القدرة ووجود
المعلول بدون العلة وهو محال ورد بانها تستمر بتجدد الامثال فتكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار
الى حال الفعل كالعلم وغيره كالميل والتمييز ونحو ذلك مما هو قبل الفعل فاما مما لا نزاع في جواز سبقها على
متعلقها قالوا اي المعتزلة القائلون بان الاستطاعة قبل الفعل لو لم يتعلق الا حال الفعل وجوده لزم
ايجاد الموجود ولزم امتناع التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب
الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كانت جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل ورد بما سبق
في بحث الوجود والمثبتي المحال من ان ايجاد الموجود عينه يعني ان المستحيل ايجاد المؤثر بوجود حاصل بغير هذا الايجاد فعلا
وبانه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة اي القابل يكون قبل الفعل لا يشترط
ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف والمقدور له في الجملة كايمان
الكافر بخلاف خلق الجسم ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا فعلى الاول اي على ان يكون القدرة
مع الفعل الممنوع عن الفعل لا يكون قادرا كالزمن والقدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا متضادين
او مثلين او مختلفين فان ما نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر والحق ان القوة
التي هو مبدأ الافعال تأثيرا عند القائل به او سببا عاديا عندنا يوجد مع الفعل وقبله وبعده مع
جميع شرائط التأثير لا يكون الا معه قال المص في شرح المقاصد اورد الامام الرازي كل ما حاصله انه ان اريد
بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده
وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل لزمان لا قبله

امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقاً ضرورة أن الشرائط المخففة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك وهي
كلامه في العجز قيل عرض ضد القدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة فلا يتعلق الا بالموجود واستدل على
موجوده بان كل فاعل يجد التفرقة بين كون الشخص زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام مع سلامة الاعضاء وما هي الا من
صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولا يخفى ضعفه وقبال القايل ابو هاشم والاصم [illegible] للقطع بان
المتحدين لمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بالمثل لا عن المعارضة [illegible] السكوت وترك المعارضة وجعله مشتركا
بين المعنيين اي بين عدم القدرة عما من شانه القدرة فيكون عدميا [illegible] وبين صفة تستعقب الفعل
لا عن قدرة كما قال صاحب المواقف خلافا للغة والعرف والقدرة [illegible] والخلق لسان افعاله [illegible] دلالة
بخلاف القدرة فان نسبتها الى الضدين واحدة والخلق [illegible] الى [illegible] ولذلك تصدر عنه الافعال بسهولة ودلالة
سوية كمن يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة ويخرج [illegible] التكلف فانه مع [illegible]
اذا اراد الكرم تكلف قال الاصفهاني الفرق بين الخلق والقدرة [illegible] الى السواء والخلق
فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء وقد يصدر عنه الافعال سعية كالقدرة [illegible] القدرة [illegible] الافعال
لا بسهولة ولا باستغناء روية كانت نسبتها الى الفعل والترك على السوية [illegible] الخلق [illegible] كما في
التجريد ان القوة تضاد الخلق لا تضاد احكامها والقدرة هل تضاد النوم فيه تردد [illegible] المعتزلة وبعضهم
الى ان افعال النائم مقدور له فالنوم لا تضاد القدرة [illegible] [illegible] [illegible] قالوا اهها
[illegible] الخلق [illegible] يصدر عن النفس بسببها الافعال [illegible] الكيفية النفسانية [illegible] لم يكن [illegible]
[illegible] لم يكن [illegible] الافعال عن النفس [illegible] خلقا [illegible] يصدر الافعال [illegible]
ايضا اذا اجتمعت هذه القيود معا كانت خلقا وتنقسم الى فضيلة ورذيلة وغيرهما [illegible] الفضيلة الخلقية هي [illegible] والرذيلة
هي الاطراف فالفضايل الخلقية [illegible] ثلثة هي الاوساط والرذايل الخلقية [illegible] اطراف [illegible]
في قوى النفس انشاء الله تعالى ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم قال [illegible] بسائر الوجدانيات
[illegible] التعبير المسمى [illegible] من تفسيرهما بالادراك الملايم [illegible] المنافي حيث هو كذلك اي اللذة
[illegible] ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف [illegible] نوعان من الادراك على احتمال
ان يراد الاصابة والوجدان كما ذكر ابن سينا ان اللذة نيل الوصول [illegible] عند المدرك كمالا وخير من حيث هو كذلك
[illegible] نيل الوصول [illegible] عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك بعضهم [illegible] محمد بن زكريا الطبيب الرازي على ان كلا
منهما خروج [illegible] عن الحالة الغير الطبعية الى الحالة الطبعية [illegible] كذا قال [illegible] وكل من اللذة
والالم [illegible] حسي كتكيف العضو [illegible] والحرارة [illegible] ظاهرا وعقلي فان [illegible] كما [illegible]

اي تيقنه من الواجب بمقدار الاستطاعة ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك هذا الكمال وحصوله فاذا
الكمال فاذن هو متلذ به اذ لا معنى للذة الا هذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد وهو
اي الحسي اقوى واظهر والحسي من الالم بسبب اللمس يسمى وجعا اتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج
المختلف سببا للوجع في الحيوان لا سببا له سواهما ومنها اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض فالصحة ملكة
او حالة وانما قدم الملكة على الحالة في الذكر مع انها متأخرة عنها في الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان
الملكة اشد واشرف من الحال لانها انما هي الصحة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة
او حالة [illegible] ادية الصحة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على انهما قد يكونان راسختين وقد لا يكونان فما كانت راسخة سميت ملكة
وما ليس كذلك سميت حالة وبها يتعلقان عليها بحسب الاعتبار وعدم ملكة لها اي للصحة فان جعل المرض عبارة
عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل عدم وملكة وان جعل عبارة لنفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وقد
يتسامح بجعلهما من المحسوسات لان الصحة في الافعال محسوس وفي البدن غير محسوس فجعلهما في الكل من المحسوسات
تسامح وكذا المرض فان اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال هذا في الصحة وآفة الجميع هذا في المرض كانت
بينهما واسطة وهو ان يكون بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض كما للناقهين
والاطفال والمشايخ والا اي وان لم يعتبر فيهما سلامة الجميع وآفة الجميع بل يكون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل
الواحد الى الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض الثالث من اقسام الكيفيات
المختصة بالكميات وحدها وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط
والتقعير والتحديب للسطح وللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد واما مع غيرها كالخلقة اعني مجموع
الشكل وهو عارض للكم واللون الذي يحصل به يوصف بالحسن والقبح وكالزاوية اي ان الزاوية كالخلقة
في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليس كذلك كما يدل عليه قوله وهي هيئة احاطة الخطين
بالسطح عند الملتقى من غير ان يتحدا فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والخطين والسطح
كما يتوهم وما قيل انها اي الزاوية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة ففيه تسامح لانه صادق
على الموضع الذي لا يكون فيه تماس ايضا من الشكل الرابع من اقسام الكيفيات الاستعدادية وهي ما استعد
شديدا على ان ينفعل اي يتهيأ اثرا بسهولة او سرعة وهو وصف طبيعي كالممراضية والقبول للانفعال ويسمى
ضعفا واستعداد الانفعال كالمصحاحية والصلابة اللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا المبحث الخامس
من مباحث الباب الثاني في الاعراض الاين وهو من مقولات النسبية التي اثبت الحكماء وجودها وانكرها المتكلمون
الا الاين وهو الكون في الحيز اي حصول الجسم في المكان ومفهومه لا يتم الا بنسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فالنسبة

الى المكان من لوازمه فانواع الكون اربعة لانه ان اعتبر حصول الجوهر في الحيز باعتبار جوهر آخر فان امكن
تخلل جوهر ثالث بينهما اختار لفظ الامكان على الوقوع لجواز ان يكون بينهما مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين
فافتراق او لا يمكن تخلل بينهما ثالث فاجتماع وان لم يعتبر حصوله بالقياس الى آخر فان كان ذلك الحصول مسبوقا
بحصول له في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة
حصول اول في حيز ثان فالحصول في آن الحدوث خارج منهما فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز
آخر فلا يكون سكونا ولا حركة وقيل القائل ابو هاشم واتباعه بل الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني
في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك وهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث
والمسبوقية بكون آخر والحق ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز وان حقيقة الكون في الكل واحدة
وانما التمايز بالحيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول متنوعة حتى ان الواحد
بالشخص ربما يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة وسكونا من جهة كونه مسبوقا
بحصول في حيز آخر وفي ذلك الحيز باعتبارات مختلفة والمحققون من المتكلمين اطلقوا القول بتضاد الاكوان
الاربعة بمعنى امتناع اجتماعها عند تميزها ولو من جهة التامل في الوجود والحركة قد يراد بها ما هو
المحقق منها وهو الحصول اي حصول الجوهر في حيز بعد الحصول في حيز آخر هذا التعريف لاحد انواع الحركة وهي الحركة
المكانية لا لمطلق الحركة وقد يراد بالحركة ما هو الموهوم وهي الحصولات المتعاقبة على الاستمرار اي لو جد
للمتحرك ما دام متحركا لا يجتمع متقدمها مع متاخرها دون الاستقرار والسكون انما يشترط فيه اللبث كما قال ابو هاشم
والقاضي واتباعه فحركة سكون باعتبار ما هو المحقق وسكنات باعتبار ما هو الموهوم لان السكون عندهم يكون
بعد حصول الجوهر في حيز آخر وان اشترط اللبث كما هو المختار والمشهور فلا يكون الحركة سكونا وهل هو اي السكون
الحصول الثاني او مجموع الحصولين المذكورين فيه تردد اي فاعلم انه اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا
على حركة الجواهر الظاهرة واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن فقيل متحرك اذ لو سكن لزم الانفكاك والانفصال و
قيل ساكن لتوهم حيزه والجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه ثم الحق ان الباطن من اجزاء
المتحرك متحرك لان الحيز هو البعد المفروض الذي يشغله الجسم وقد خرج كل الباطن والخارج منه وان للواقف عليه
هبوب الريح اوجب بان الماء عليه ساكن مع تبدل المحاذيات والمماسات ومبنى التردد في ذلك اي في
كون الاول متحركا والثاني ساكنا على التردد في حقيقة الحيز والحركة فان فسر الحيز بالبعد المفروض والحركة بالانتقال
منه الى آخر فالمتوسط متحرك وان فسر الحيز بما اعتمد عليه الجسم كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا للمكان اصلا
فلا يكون متحركا لان الحركة هو انتقال ... الحيز وعن هذا قول الفلاسفة الحركة من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا

اولا دفعة مبنی علی بداہة تصور ہذہ المعانی من غیر احتیاج الی تصور الزمان المفتقر الی تصور الحرکة قال المنطقی
معرفة التدریج موقوفة علی معرفة الزمان المعرف بالحرکة فتعریفنا الحرکة بہ دور والجواب انا لا نسلم ان معرفة التدریج
موقوفة علی معرفة الزمان بل ہی بدیہی یعلمہ کل احد وایضا حقیقة التدریج حصول الشیء قلیلا قلیلا وہذا لا یتوقف علی تصور
الزمان کذا فی الصحائف وشرحہ والموجود منہا ای من الحرکة کون الجسم المتحرک متوسطا بین المبدأ والمنتہی
بحیث لا یکون قبلہ وبعدہ فیہ لانہ لو کان قبلہ وبعدہ فیہ لکان ساکنا علی استمرار ای ما دام الجسم متحرکا واما کلیة المتصلة
المعتقلة ای معنی الحرکة الکلی المتصل المعقول للمتحرک من المبدأ الی المنتہی فوہمیة لا وجود لہا فی الخارج لان المتحرک ما دام لم یصل الی
المنتہی لم یوجد الحرکة بتمامہا واذا انتہی فقد انقطعت الحرکة وبطلت بل فی الذہن کما فی الزمان الاول وجودہ ضروری ولا بد
ای للمتحرک من جزئیة ستة لا عبرة (ا) فما منہ الحرکة وہو المبدأ و(ب) ما الیہ الحرکة وہو المنتہی و(ج) ما فیہ الحرکة
وہو مقولة الجنس العالی الذی ینتقل الحرکة من نوع منہ الی نوع آخر و(د) ما بہ الحرکة وہو سببہا الفاعلی الذی ہو المتحرک و
(و) الزمان وہذا التعلق بالزمان غیر تعلق الحرکة التی منہا الزمان لانہا ہہنا بمنزلة التابع لکونہا واقعة فیہ مقدرة بہ
ففی الاین یعنی ان الحرکة تقع فی المقولات الاربعة منہا الاین فیہ ظاہر محسوس لم ینکرہ احد والحرکة الواقعة فیہ تسمی بالنقلة
عند المتکلمین وفی الحرکة فی الوضع کحرکة الفلک والدلیل علیہ ان الفلک الذی لا مکان لہ کالفلک الاعظم ولہ سکان
کسائر الافلاک یتحرک فلیس حرکتہ فی الکیف والکم وہو ظاہر ولا فی الاین لانہا فیہ عبارة عن الانتقال من مکان
الی آخر وہو لا یترک مکانہ حیث کذلک لانہ لا یخرج بحرکتہ عن المکان لکن اذا تحرک تتبدل نسبة اجزائہ الی امور خارجة عنہ
اما محویة فقط کما فی الاعظم واما محویة وحاویة کما فی سائر الافلاک وتلک النسبة وہی الوضع فیکون حرکتہ فی الوضع
والحرکة فی الکم علی الاربعة انحاء واشار الیہ المصنف رحمة اللہ علیہ بقولہ کالنمو والذبول والتخلخل والتکاثف الیہا وذلک
لان الحرکة فیہ اما من الانقباض الی الانبساط والی الانقباض او بالعکس والاول اما بسبب انضمام جزء ام لا والثانی اما بسبب زیادة
جزء ام لا فالاول حرکة الجسم من الانتقاص الی الازدیاد من غیر ان ینضم الیہ جزء آخر یسمی بالتخلخل والثانی حرکة الجسم الی
الانتقاص من غیر ان ینقص منہ جزء یسمی بالتکاثف والثالث حرکة الجسم الی الازدیاد بسبب اتصال جسم آخر بحیث
یتداخل فی جمیع اقطارہ علی نسبة طبیعیة یسمی بالنمو وہو یخالف السمن والورم لان الزیادة فیہما لیست علی نسبة طبیعیة والرابع
حرکة الجسم الی الانتقاص بسبب انتقاص جزء یسمی بالذبول وہو یخالف الہزال لان المتزائد فی النمو قد ینزل والحرکة
فی الکیف یسمی بالاستحالة کتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الکمون فیہ والبروز علیہ انکر قوم من الاوائل
استحالة الاجسام من الحرارة الی البرودة وبالعکس ثم اختلف ہؤلاء فقال بعضہم لا بساطة لجسم من الاجسام بل کلہا مختلفة
من الطبائع ویسمی باسم الغالب فیہ فاذا القی الجسم شیء من جنس ما کان مغلوبا فیہ یبرز المغلوب علیہ ویتقاوم الغالب
ویختلط معہ فیحس بالمجموع احساسا آخر وہم اصحاب الکمون والبروز وہذا باطل لان الماء بسہولة تفرقہ یتصل الیہا

فيحس بحرارة النار ان كانت فيه اليه اشارة المص بقوله مع الجزم الخ وقد ورد اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها
الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر فيها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع
لان المقولة موضوع حقيقي للحركة والحركة قد يكون بالذات كحركة السفينة وقد تكون بالعرض كحركة راكبها والاولى
وهو الحركة بالذات فالمحرك فيه ان كان خارجا عن المتحرك فقسرية والا اي ان لم يكن خارجا عنه فمع القصد
الشعور ارادية وبدونهما طبيعية فيدخل فيها اي في الحركة الطبيعية الحركة النموية والنبض قال المص قد كثر اختلاف
الناس في ان حركة النبض طبعية او ارادية اينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات وكذا
حركة النفس طبعية من حيث الاحتياج الى مطلقها اي النفس واما من حيث امكان تغييرها جزئيا تقاعدا او تسارعا
فارادية وما قيل ان الحركة الطبيعية لا تكون الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة فانما هي في
البسائط العنصرية واما الطبيعية الحيوانية او النباتية فقد يفعل حركات الى جهة وغايات مختلفة ثم اعلم ان الحركة تتعلق
بامور ستة كما مر ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلاف ماهية الحركة وتعلقها
بالثلثة الباقية وهي ما به وله والزمان بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافها اذ التعلق بماهية الحركة بل [illegible] المحرك لا يختلف بهويتها
ايضا وهي على ذلك فقال ووحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه اي اذا اتحد المبدأ والمنتهى والمقولة التي فيها
الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لما عرفت ووحدتها الشخصية بوحدة ما سوى المحرك
لانه يجوز ان يحصل من المحرك حركة واحدة شخصية كما لا يخفى ووحدتها الجنسية بوحدة ما فيه وحده اعني المقولة اعني ان الحركة
في الكم وفي الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف انواع [illegible] تحت جنس عال هو حركة الكم
وكذا الكيف وغيره قال الامام الرازي الخ وحركات المقولة الواحدة تتحد في الجنس العالي ثم تتنازل [illegible] المقولة
مثل الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس
وتضادها بتضاد ما منه وما اليه يعني المبدأ والمنتهى قد علمت انه لا تضاد بين الداخلة تحت [illegible] الداخلة تحت جنس [illegible]
يجتمع في محل واحد فان الجسم ينتقل من مكان الى آخر ويتخلخل في زمان واحد [illegible] التضاد وبين [illegible] متنافعي الكيف كالتسود
والتبييض فانهما مع [illegible] في اللونية وتشاركهما في الموضوع متضادان فانهما متضادان [illegible] غاية [illegible]
الكم فكالذبول والنمو واما في الاين فكالصعود والهبوط واما الحركات الوضعية فهي غير متضادة كذا في شرح المواقف
وانقسامها اي الحركة بانقسام الزمان فان كل حركة انما تقع في زمان لانه عارض لها [illegible] متعددة وكل زمان منقسم
مثل حركة منقسمة ضرورة ان الحركة الواقعة في نصف ساعة نصف الحركة الواقعة في ساعة [illegible] الانقسام غير الانقسام [illegible]
يعرضها بحسب المسافة او بانقسام ما فيه وهو المقولة فان الحركة تنقسم وتتعدد بتعدد الاجزاء [illegible] الجنس العالي مثلا منقسم الى
اربعة اجناس سوافل فالحركة ايضا تنقسم بتقسيمها او بانقسام ما له وهو المادة المتحركة فالحركة تحرك [illegible] في الجسم الذي يتحرك

وكل جسم منقسم فتقسيم الحركة الحالة فيه ان الحال في المنقسم منقسم بحسب انقسام محله ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة
فاذا فرضنا تقطع مسافة في منازل فقد تقطع تلك المسافة في زمان اقل او تقطع في ذلك الزمان مسافة اكثر مع ان حقيقة
الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك تتفاوت الكيفية في تقطع تلك المسافة في زمان اقل يسمى باعتبار الشدة سرعة وما تقطع
في ذلك الزمان مسافة اقل يسمى باعتبار الضعف بطوءا فليست هو الى البطوء بتخلل السكنات للزوم امتناع الحركة
مع خلوص المقتضي للحركة عن الموانع اى علة الحركة الطبعية موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة ويرتفع
في شيء وذلك سكون لزم تخلف المعلول مع تمام العلة وهو محال وللزوم الانفكاك في مثل حركتي طوقي الرحى عني
طوق العظيم البعيد من مركز الرحى والطوق الصغير القريب من مركزها وذلك انه اذا تحرك الرحى تحرك دائرتا الطوقين حتى تتم
دورتيهما في زمان واحد لانه جسم واحد ومسافة العظيمة اكثر من مسافة الصغيرة فيكون حركة الصغيرة بطيئة فلو كان البطوء
لتخلل السكنات للزم ان يكون الصغيرة ساكنا حال تحرك العظيمة فلزم الانفكاك وهو باطل وللزوم زيادة سكنات
الطاير على حركاته زيادة بما لا يحصى اى يزيد السكنات زيادة لا يحصى عدده وذلك انا اذا فرضنا ان الطاير يطير من
طلوع الشمس الى العصر وبها خمسين فرسخا كان حركة هذه البطاء من حركة المحدد بنسبة كثيرة لانها قطعت في المدة المذكورة
تمام الدورة ثلثمائة وستين درجة وهي زائدة على مسافة طيران الطير بما لا يحصيها الوهم فلو كان البطوء بتخلل السكنات لكان
نسبة السكنات المتخللة بين حركات الطير الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الطير [illegible] حركات
الفلك الاعظم ازيد من حركات الطير الف الف مرة فيكون السكنات المتخللة بين حركات الطير ازيد من حركاته بالف الف
مرة فيلزم ان لا يظهر الحركات القليلة بين السكنات الكثيرة ولا يخفى بطلانه واجيب بان الحركة [illegible] في هذه الاشياء
المذكورة سواء كانت سريعة او بطيئة بمحض خلق الله تعالى عندنا فجاز ان يحرك الجسم في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما
في وجود المقتضي وارتفاع الموانع غاية الامر يلزم ان يكون جميع الحركات قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير وان الانفكاك
الذي في حركة الرحى التزمتموه نقول لا استحالة الموجب للحس لهذا التحرك جائز وان الحركات القليلة [illegible] وجود
مغمورة في كثيرة السكنات فلم لا يجوز ان يرى متحركا لقلته وانما [illegible] السكنات اضعاف [illegible] قالوا اي
ارسطو وافلاطون لابد بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كحركة الصعود والهبوط من سكون [illegible] زمان يسكن
فيه المتحرك سواء كانت الحركة الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر وذلك لان [illegible] الوصول في النهاية
آني لان آن الوصول غير آن الرجوع فلو لا زمان سكون بينهما لزم تالي الآنين فيكون الانفصال والزمان [illegible]
الذي هو مقدار الحركة منطبقا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة وهو المستلزم لوجود الجزء الذي
لا يتجزى واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه فتعين السكون واجيب بانه لا آن بدون الانقطاع يعني ان
الآن عندكم طرفا للزمان بمنزلة النقطة للخط ولا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض بحسب الفرض

للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وهو دعن الدليل بانه لو ازم السكون بين الحركتين لكان بلا سبب ومتى وجد الشيء بلا سبب يكون باقيا كذلك بيان عدم السبب ان سكون الطبعي قد ازاله القاسر والتقدير عدم القاسر الى السكون لانه تنازع فيه وبانه لو لم لزم السكون لكان لا في زمان معين لان كل زمان نفرض فانا قلنا كانت في دفع الضرورة وبانه لو لزم لوقف الجبل الهابط الملاقات خردلة صاعدة وذلك اذا فرضنا انه سعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة الى راجعة وح وجب وقوف الجبل لوجود السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذا يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واجيب عن الاول بان السبب عدم علة الحركة حين معادلة الحركتين وهو قاسر الى السكون الا ان فيغلب الطبعية فينزل هابطا وعن الثاني بانه يقع في زمان لا ينقسم فعلا بل بمجرد الوهم وعن الثالث بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل وسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قد يشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد وكما في حركة اميد فانه نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقات قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا محال خاتمة للمبحث الخامس قد يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين وقد يكون له حركتان الى جهتين مختلفين فاذا تحرك الجسم الى جهتين متقابلتين فيبعد عن المبدأ بقدر الفضل كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فالبعد عن المبدأ المفروض بمقدار فضل حركة السفينة والا اي وان لم يكن لاحد المتحرك فضل على الآخر فليسكن والسكون يقع في المقولات الاربع اما في الاين فهو بقاء النسب الحاصلة للجسم الى اشيار ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد وفي غيره وهو الثلثة الباقية الكم والكيف والوضع فالسكون فيها بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير تغير فيضاد الحركة لانهما معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا هذا كما مر وقيل القايل ابن سينا عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فيكون التقابل بينهما تقابل عدم وملكة ويكون السكون طبعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كالسكون معلقا في الهواء وارادية كوقوف الطير في الهواء ويتضاد اي السكون يتضاد ما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل اذ لا غير يتضاد الساكن والمسكن والزمان ولا تعلق له بالمبدأ والمنتهى المبحث السادس من مباحث الاعراض الاضافة هي النسبة المنعكسة اي نسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منه اي من المضاف ومن المعروض اي معروض المضاف يسمى مضافا مشهوريا والمتباين للتان بين المضافين قد يتوافقان في الجانبين كالاخوة لزيد وعمرو وقد يتخالفان كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كالضعف والنصف والربع

وقد لا يكون كالزائد والناقص والانعكاس وهو تكرر النسبة اي معقولية يكون بالقياس الى الغير وهو التعبير عن
المضافين قد يستغني عن حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل من المضافين لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة
كالعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر حيث تنتفي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح
او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروضها اي الاضافة قد يكون بصفة حاصلة في الطرفين كالعشق
فانه يعرض العاشق بسبب حصول الادراك قد يكون بصفة حاصلة في الطرفين كالعشق فانه يعرض العاشق بسبب حصول
الادراك ويعرض للمعشوق بسبب حصول الجمال او احدهما كعرض العالمية بحصول صفة العلم للعالم بخلاف المعلومية
او لا يكون بصفة اصلا كالمتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية حاصلة في شيء من
من المضافين ويعرض اي الاضافة لكل موجود فللواجب كالاول وللجوهر كالاب والابن وللكم المتصل كالصغير
والكبير والمنفصل كالكثير والقليل وللكيف كالاحر والابرد وللمضاف كالاقرب والابعد وللاين كالاعلى والاسفل وللمتى
كالاقدم والاحدث وللوضع كاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا
ويتكافؤ الطرفان في التحصيل والاطلاق اي اذا كانت الاضافة في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك
واذا كانت مطلقة فمطلقة مثل الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والوجود والعدم
ذهنا وخارجا فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في الذهن او الخارج عدم الآخر فيه وقوة
وفعلا اي كلما وجد احدهما بالقوة او بالفعل كان الآخر ايضا كذلك والجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء على انها امر اعتباري
لا وجود له في الخارج والا اي ان لم يكن امرا اعتباريا بل يكون موجودا خارجيا لتسلسل لان الحلول في محل اضافة
لها حلول ويكون هذا الحلول في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في
الامور الموجودة ونزع لا تناهي ايضا كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه من الاعداد الغير المتناهية فان
الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وخمس العشرة الى غير ذلك من النسب وقد يجاب بان سلب الكل لا ينافي
السلب الكلي يعني ان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا فيكون هذا مستحيلا لا
بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو
سلب كل فرد كذا قرره المص في شرح المقاصد والتمسك في وجودها اي الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية
الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل ضعيف لان الاشياء قد تختلف عن حقيقتها
فلا يكون حجة ثم انها في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات وهذا معنى ما ذكروا
من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام كلها
قوله والمتى هي النسبة الى الزمان او الآن الذي هو طرف الزمان اشارة الى تقسيم الاضافة يعني ان هذه النسبة الى الزمان

والوضع كون الجسم بحيث يكون الاجزائه نسبة فيما بينها اى هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزاء بعضها الى البعض
اوكون نسبة بعض اجزاء الجسم الى الامور الخارجة عنها اى عن اجزاء الجسم والتى الى الملك هى نسبة الجسم الى امر
حاضر له كالتقمص او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتختم وهو قد يكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وقد يكون غيره كنسبة الانسان
الى قميصه والتى الى ان يفعل هى تاثير شيء فى شيء آخر ما دام سالكا اى على اتصال غير قار كالحال الذى للمسخن
ما دام يسخن والتى الى ان ينفعل هى تاثره عنه كذلك كالحال الذى للمتسخن ما دام يتسخن قال ابن سينا انما اوثر لفظ
ان يفعل وان ينفعل على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها
الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك كما تحقق غير مستقر من حيث هو كذلك فى لفظ ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك ولما
الحال الحاصل المستكمل بعد الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر فيكون كيفيا او وضعيا او غيره
كالكم ونحوه والله اعلم بحقيقة الاحوال ولما فرغ المصنف عن مباحث الاعراض شرع فى مباحث الجواهر ووجه التقديم والترتيب
ما سبق فاحضره

الباب الثالث فى الجواهر

الجواهر عند الحكماء هو الموجود لا فى موضوع وعند المتكلمين هو المتحيز
بالذات وهو ان انقسم فجسم والا فجوهر فرد وقالوا اى الحكماء ان كان له الابعاد الثلثة فجسم فان
قيل هذا التعريف للجسم الطبيعى والقيد المذكورة لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمى يشاركه فيه اجيب بان القيد هو قوله له
الابعاد والجسم التعليمى لا يشاركه فيه فان قوله له الابعاد الثلثة يشعر ان يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له والا
وان لم يكن له الابعاد والمقاطع فاما ان يكون جزء من الجسم له هو هو بالفعل فصورة او ان يكون له هوية بالقوة
فمادة واما ان لا يكون جزء بل خارج متعلق به ومتصرف فيه فنفس او لا يكون متصرفا فيه فعقل فصل
الاظهر فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكنه لخفاء حقيقته
وكثرة لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلف العبارات فى تعريفه فقال الجسم عندنا اى المحققين من المتكلمين هو
الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فيتناول المؤلف من جزئين فردين فصاعدا وعند
المعتزلة ماله طول وعرض وعمق فيخرج ما يكون تركيب اجزائه على سمت فيحصل له البعد الواحد فقط او قسمتين
فيحصل له البعدين فقط وان كانت الاجزاء اكثر من ادنى ما يتركب منه الجسم او يكون عددها اى الاجزاء
اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعنى ثمانية اجزاء عند الجبائى رئيسهم وذلك بان يوضع جزءان
فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبيه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق
او ستة قال العلاف تحصيل الجسم من ستة الا من اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة فيحصل الطول والعرض
والعمق او اربعة هذا هو الحق فانه يمكن تحصيل الجسم منها وذلك بان جزء فيحصل الطول وبجنب احدهما جزء ثالث
فيحصل العرض ويوضع جزء آخر فيحصل العمق وعند الفلاسفة الجوهر الذى يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة

اعلم ان التعريف بالقابل للابعاد الثلثة هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر
احترازا عن الجسم التعليمي فانه يصح ان يقال انه قابل للابعاد الثلثة ولا يخفى عليك حصول الاحتراز عنه من معنى القابل فان المتفطن
يفهم ان الابعاد خارجة عنه وفي الجسم التعليمي مقومة له كما مر وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالجوهر الذي
يمكن الى آخره وفسر الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء
منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة ولهم تردد في ان هذا التعريف المذكور حد او رسم وقيل انه رسم بالخاصة المركبة
بالجنس اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين
بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان
الجوهر لا يصلح للجنسية ولا قابلية الابعاد فصلا له ثم اعلم ان الجسم البسيط لا يخلو من ان يقبل القسمة او لا فعلى الاول ان كان الانقسامات
التي يمكن فرضها يوجد كلها بالفعل اولا وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية الاول مذهب جمهور المتكلمين وهو ان انقسامات
الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل خلافا للفلاسفة وجمهورهم على انه مركب من مادة لها الانقسام
وصورة عليها يتبدل الامتدادات العرضية والثاني من القسم الاول مذهب النظام والمكساغراطيس والثالث مذهب جمهور
الفلاسفة كما اشار المص وجمهورهم الخ والرابع مذهب محمد الشهرستاني والقسم الثاني وهو انه لا يقبل القسمة مذهب الفلاسفة
كما قال المص وبعضهم على انه بسيط في نفسه كما هو عند الحس ليست فيه تعدد واجزائه اصلا اعلم ان معرفة المعاد
فرع معرفة النفس والخلاء ومعرفة النفس فرع بمعرفة الجوهر الفرد فلهذا احتجنا الى اثباته لنا معاشرة المتكلمين القائلين
ان انقسامات الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل ان القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل
لكان الوحدة ايض منقسمة لبطلان الثاني عينه اذ وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهومه
عدم الانقسام الحال فيه بمنقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اشيئية حالة في ذلك الشيء هذا خلف فالشرطية مثلا لانه
يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما لا يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال
في احد الجزئين غير الحال في الآخر وان القابل لو كان واحدا لكان التفريق اعداما له وايجادا لغيره والثاني
بط اما الملازمة فلان التفريق اعدام لهوية هي متصلة في حد ذاتها واحداث لهويتين منفصلين لم تكونا موجودتين
فان من المح ان الشيء الواحد تارة هوية واحدة وتارة هويتين متفاصلين واما بطلان اللازم فلانه يوجب ان يكون
البعوضة بابرتها للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وهذا بديهي البطلان كذا قيل وهذان البرهانان
يدلان على انقسامات الجسم موجودة بالفعل وانه لولا الجزء لما تزايد الحجم ويكون حجم اثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة
والاربعة ولما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي الاجزاء وانه لو لم تنته انقسام الجسم الى الجزء
لما تناهى امتداد الجسم بل يلزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه العدد ولكونه مؤلفا مما لا يتناهى

من الامتداد وانه لولا الجزء لما وجد الزمان اصلا اذ هو عبارة عن آنات متتالية متعاقبة اذ لا يوجد
منه غير الحاضر اللامنقسم المنطبق على الحركة والمسافة بيانه ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع
القطع بان الماضي من الزمان ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود من الزمان
هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شيء منه قبل وبعد لكونه غير قار الذات فلا يكون تمامه حاضرا هف ولان
منطبق على الحركة فلو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هذا خلف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم
وهي منطبقة على المسافة ينبغي ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على
المنقسم على المنقسم وهو المطلوب وايضا النقطة وهي ذات وضع لا ينقسم موجودة لانها طرف الخط وهو طرف للسطح
وهو طرف الجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة فيها اي بالنقطة فماسة الكرة للسطح المستوي بها
الموجود بالمعدوم ضروري البطلان وبها قيام الخط على خط فيوجد ومحلها اي النقطة غير منقسم ايضا لان
الانقسام المحل يوجب انقسام الحال ضرورة انها ذات وضع واحد وهذه الامور المذكورة تدل على وجود الجزء الذي
لا يتجزى ثم الاجزاء متناهية والا لم يقع محصورة بين طرفين حاضرين وكلما هو كذلك عددا كان او مقدارا
فهو متناه بالضرورة ولم يصل المتحرك الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف وهلم جرا الى لا نهاية
وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان ولم يصل السريع الى البطيء لانه اذا قطع جزءا قطع البطيء جزءا انما اقل منه ضرورة
ولا تخلل السكنات لشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطيء دون الواقف مع انه كذلك لانه حينئذ ذكر الشريف لنحو التصوير
هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك ساقة ما ووصوله الى غاية ما وبعض هذا الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء ونفي الجسم
منه وان كان يمكن الجواب عنه جدا ففيه للمنصف اقناع وطمانية باطل وللثاني في الجوهر الفرد وجوه (١) الاول انه لو وجد الجزء الذي
لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فينعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى جهة اعني اليمين غير ما منه الى جهة اخرى
اعني اليسار (ب) تلاقي الجزء بين ما يلاقيه اسرا اي بان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزءين على حجم الجزء الواحد فلا يحجم
اي يحصل جسم اولا بالاسر بل بشيء دون شيء فيكون طرفان فانقسم (ج) الثالث اذا تراصت ثلثة اي تماست ثلثة
اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه الذي
يلاقي احدهما غير وجهه الذي يلاقي الآخر فانقسم والا اي وان لم يمنع عن التلاقي فلا يحجم فلا يحصل من اجتماعها جسم (د) الرابع
اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الآخرين انقسمت الثلاثة لان التماس بينه وبين كل منها انما يكون ببعض منه
اي يكون شيئا منه مماسا لشيء من هذا وشيء آخر مماسا لشيء من ذلك اذ لو تماس احدهما بالكلية لكان الاعلى الملتقى هذا خلف بتحقيق
الجواب للثلثة فانقسمت (ﮦ) الخامس يلزم التفكك في كل جسم قطع البعض منه اجزاء اكثر كطوق حجر
الرحى وشعبتي فرجار ذي ثلث شعب وعقب الانسان مع سائر اطرافه حين تدور على نفسه بيانه انه اذا دار

فههنا قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب
او يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء وهو محال بالضرورة فانه يلزم ان يكون
ما دار الطوق العظيم دورة الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس ويلزم التفكك او يقطع الصغير تارة جزءا
ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى ايضا وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث اذا اثبت شعب منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم
انقسام الجزء او تساوى الشعب في الحركة او التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام وكذا اذا اثبت الانسان عقبه ودار على
نفسه فانه يلزم انقسام الجزء او تساوى حركة اطراف الانسان وعقبه او التفكك والاخيران باطلان فيلزم الانقسام وهو المطلوب
والمعترض مستنظهر للحق من الجانبين لا تقليدا احدا ولا انحيازا مذهبا ثالثا قالوا فاذا لم يكن الجسم اتصاله
باجتماع اجزاء والانفصال بافتراقها فله هوية امتدادية لا ينتفي بتبدل المقادير وهي الجوهر الذي
شانه الاتصال وفرض الابعاد فيه وتسمى تلك الهوية صورة ولا يبقى بعينها مع ازالة الانفصال بل يزول
الى هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل ليس نفس
الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتراكمين فالقابل للاتصال
والانفصال مغاير لكل منهما باق في الحالين اي الاتصال والانفصال وهو المسمى بالهيولى ويكون هو مع المتصل الواحد
متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا ولا يكون هو في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك
تابع للجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده متصلا مع كونه متصلا واحدا منفصلا مع تعدده و
انفصال بعضه عن بعض واذا كان هذا مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصل المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد
المتعدد ومتقضيا به باعتباره فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال والمتصلين حال الانفصال فيكون جسم قطعا فهنا الجوهر هو الهيولى
الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته المسمى بالصورة والجسم المطلق مركب منهما وزعم آخرون وهم افلاطون واتباعه ان ذلك
الامر الجسم نفسه وما يطرء عليه من الاتصال والانفصال اعراض قالوا ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته يتبدل المقادير العرضية عليه
وما يتوهم من الامتداد الثاني عند تبدل الابعاد اعني ما يوجد بحسب جوانب الجسم في الجهات هو نفس المقدار
المستحفظ بتعاقب الخصوصيات مثلا المقدار الذي في الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما تتغير ابعاد المقادير
طولا وعرضا وعمقا في الجهات فيزيد الواحد وينقص الآخر فافهم **خاتمة** جعل تفاريع القول بكون الجسم من الجزء الفرد فمنها
اختلف القائلون بالجزء في انه هل يقبل الحيوة وتوابعها وهي الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه
الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة متفرعة على مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وتمامه
في موضعه واختلفوا ايضا في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين و

اختلفوا ايضا في انه يمكن وقوع جزء فرد على فصل الجزئين المتماسين فالمنكر يقول انه يوجب التجزي والمثبت يقول
بانطباقه على انصافهما وخروج الآخر عنه واختلفوا ايضا في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة
كذا ذكره الامام الرازي واختلف المثبتون في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا يشبه شيئا وقال غيره نعم ثم
اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف الجوانب وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل يشبه
المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج هذا قول الاكثرين واتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى
انه لا يتصف بشيء من ذلك والالوان منقسمة [illegible] واتفقوا على ان طبيعة الاجزاء [illegible] اي جوهر واحد بالطبع
في جميع الاجسام قال السيد في المقاصد هذا هو المشهور واختلاف الاجسام انما هو بالاعراض المختلفة دون
الذاتيات عند اكثر المتكلمين واختلافها انما تكون بارادة القادر المختار عند المتكلمين وقيل باختلاف الاشكال
عند الآخرين كما صرح الشيخ في الشفاء واختلاف الاجسام باختلاف الاشكال واعلم ان في اثبات الجزء سدا لطرق
كثيرة من اصول الفلسفة كقدم العالم وانكار المعاد وسهولة الامر في كثير من القواعد الاسلامية كما [illegible]
ان معرفة المعاد فرع معرفة النفس ومعرفة النفس فرع معرفة الجوهر الفرد الخ زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع
مختلفة باختلاف الصورة النوعية التي هي مبادي اختلاف الانواع وبها اختلاف الآثار لاختصاص [illegible] ان
للاجسام آثارا [illegible] كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض [illegible] ذلك كما في [illegible]
المتكلمين على انها متماثلة اي متحدة الحقيقة لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى [illegible]
[illegible] وتركيب الاجسام ليس الا منها فيجوز على الآخر كخرق السموات [illegible]
بحكم [illegible] اتحادها في مفهوم الجسم [illegible] انواعها مختلفة [illegible] وتمسكت [illegible] الدال على
[illegible] فيه واحد عند كل قوم من غير [illegible] فيه فلذلك [illegible]
[illegible] بتقسيم ضرورة [illegible] اي الاجسام باقية [illegible] الضرورة [illegible]
[illegible] من غير تبدل في الذوات [illegible] بدلالة النص [illegible] الى كل شيء [illegible]
[illegible] لتناهيه وكل متناه فله شكل [illegible] للشكل سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم ولا يخرج عن حيث [illegible]
[illegible] فان [illegible] بان الجسم لا يوجد الا في الحيز ويمتنع خلوه اي الجسم عن العرض وضده كالحركة والسكون
[illegible] من احد الضدين من كل جنس من اجناس الاعراض او الاكوان [illegible]
[illegible] على تناهيها اي الاجسام [illegible] الاجسام كلها لا تخرج عن [illegible] تناهية الابعاد من جميع الجهات
[illegible] برهان المسامتة لو وجد بعد غير متناه [illegible] انه خط موازي بالقطر الكرة [illegible]
[illegible] الى غير النهاية لا ممكن [illegible] ان يتحرك اليه كرة [illegible]

الى جهة ما فيميل قطرها الموازي له اي لتلك البعد الذي هو الخط مائلا الى ما اي جهة بحيث يسامت اي يصير بحيث يلاقيه
بالاخراج او هو معنى المسامتة وحصول المسامتة بتلك الحركة معلوم بالضرورة ومنها المسامتة لم تكن حال الموازاة المتقدمة عليها بل بعدها
الاول ويلزم تعيين نقطة لاوليتها لحدوثها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن كل نقطة
تفرض على الخط الذي فرض غير متناه فالمسامتة مع فوقها من جانب لا ينتهي الخط قبل المسامتة معها وذلك المسامتة مع اية
نقطة تفرض انما يحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند المحدب من الجانب الآخر من الكرة المفروضة فاحد الخطين هو نصف القطر المتناهي
مفروضا على موضع الموازاة والاخر هو غير متناه لكن حال كونه على موضع المسامتة وقد بين اقليدس في شكل التاسع من المقالة الاولى
من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة بالخطين فيقبل التنصيف ايضا
وهكذا الى لا نهاية (ب) الثاني يسمى برهان السلمي نفرض من نقطة خطين منفرجا كساقي مثلث بحيث يكون
البعد ما بينهما بقدر بعد امتدادهما اي ازديادهما فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهي ما بينهما وهو محال
لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة (ج) الثالث يسمى برهان التطبيق وتقريره
ان نفرض من نقطة الى غير النهاية خطا ثم نفرض من تلك النقطة خطا آخر الى غير النهاية ايضا ثم ننقص من البعد الغير
المتناهي ذراعا ثم نطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اي الزائد والناقص وهو محال او لا يقع
بازاء كل ذراع ذراع بل ينقص احدهما فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين قال المص وقد كثرت وجوه الاستدلال
على تناهي الابعاد وتعبيرات في البراهين الثلثة كذا في شرح المقاصد فان قيل ما يؤيد الخصم القائل بعدم التناهي للابعاد
ان ما وراء العالم متميز فان ما يلي الجنوب من العالم غير ما يلي الشمال من العالم لان ما يلي القطب الجنوبي غير ما يلي القطب الشمالي
فلا يكون عدما محضا وان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه فهو اذن بعد موجود ولقبوله التقدير
وان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد وفضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف
فيتقدم داخل الوسيع بما اسع البلعها او لا يمكنه مد اليد فثمة مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد اما مجردا
او مادي قلنا الاول والثاني وهم محض وعدم امكان مد اليد يجوز ان يكون لا لوجود المانع بل لعدم الشرط ثم
طرف الامتداد من حيث انه منتهى للاشارة الحسية ومقصد المتحرك الايني بالحصول فيه اي بالقرب منه
والحصول عنده جهة وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقول المتحرك كذا في جهة كذا فتعلق الاشارة
الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصد الحركة المستقيمة ثم ان الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية
العدد في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة ولكن باعتبارها للانسان من الراس والقدم والظهر والبطن
واليدين تنحصر الجهات في الست فباعتبار الاولين يقال الفوق والتحت والمتوسطين القدام والخلف وبحسب
الاخيرين اليمين لليد الاقوى والشمال لليد الاضعف ولا حصر لها في الحقيقية لما ذكرنا انفا والطبعي للكل اثنان

من الجهات هو العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدم الانسان بالطبع والاربعة الباقية وضعية يتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه نحو المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا تنقلب ما يلي رجله تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رجله من فوق ورأسه من تحت فوله في الاجسام وضبط الكلام في هذا المقام الاجسام اما تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام بالنسبة الى نفس الامر الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وهو قال المليون كلهم من المسلمين اليهود والنصارى والمجوس والثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه كالفارابي وابن سينا ونقضه مذهبهم ما اشار اليه المص وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة سوى الجزئي من الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم لان مذهبهم ان الافلاك متحركة ازلا وابدا بلا سكون اصلا والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا وذلك لان المادة لا تخلوا عن الصورة الجسمية التي هي طبعية واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وصورتها النوعية جنسا وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود وتتعاقب انواعه وبعضهم اي الفلاسفة انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء كارسطاطاليس وثالس وسقراط وثامسطيوس وبرقليس فهذا هو الثالث من الاحتمالات واختلفوا على ان هناك مادة قديمة مركبة من جملة العناصر او الارض كما قال بعضهم او الماء كما قال ثاليس المطلق انه هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب بالشوق الحاصل فيها اليه او الهواء كما زعم انكيانيس وتكونت من لطافة الهواء النار ومن كثافة الارض والماء والبواقي من العناصر حصلت بتطليف وتكثيف وحصل السماء من دخان يرتفع منه كما نقل من التورية ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت وصارت ماء ثم ثار منه بخار وعلا على وجهها بسبب الحركة ثم ارتفع منها دخان فحصل من زبده الارض ومن دخانها السماء او جوهرة غيرها اي غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات كما ذكرنا آنفا او ثبت انها قديمة او اجسام صغار صلبية لا يقبل الانقسام الا بحسب الوهم اختلفوا في انها كرية او مختلفة الاشكال او ليس بجسم بل نور وظلمة او وحدات تحيزت فصارت نقطا فذوات اوضاع ثم

اجتمعت النقط فصارت خطوطا فاجتمعت الخطوط ثم صارت سطوحا واجتمعت السطوح ثم صارت جسما
قال السيد الجرجاني وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم له من ظواهرها مقاصدهم والرابع من الاحتمالات
وهو انها حادثة ذواتها قديمة صفاتها ضرورى البطلان لم يقل به احد فجعله من الاقسام نظرا الى بادى الراى لنا وجوه
على انها محدثة ذواتها وصفاتها (م) الاول الجسم لا يخلو عن العرض الممتنع البقاء اذ لا يوجد بدون التحيز لان
موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بخصوص الحركة والسكون
وهما حادثتان فالجسم لا يخلو عن الحوادث لما قال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكونه
في الحيز ان سبقه كون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكلاهما في معرض الزوال المنافي للقدم فالحركة فظاهر
لانها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال وكونا بعد كون وحالة التغير فهو في معرض الزوال ولان كل حركة
مسبوقة بعدم ازلي فلو كانت قديمة يجتمع عدم الحركات الجزئية في الازل فلا يوجد في الازل حركة اصلا والا جامعت
تلك الحركة عدمها هذا خلف والسكون في معرض الزوال ايضا لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة
فلانه وجودي وكل وجودي قديم ممتنع زواله لان القديم ان كان واجبا فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى الواجب لانه يكون ذلك الواجب الذي يستند اليه الممكن القديم مختارا بل يكون موجبا واما بطلان اللازم فلان كل جسم
فالحركة بالاتفاق ويستدل عليه بدلالة التماثل اي بان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة
فيصح على كل من الاجسام من الكون في الحيز ما يصح على الآخر وذلك الآخر خروجه عن حيزه وهو الحركة فلا يدوم السكون وبالجملة
نعلم بالضرورة ان متحولة الوضع غير واجبة للبسائط والمركبات ابتداء وانتهاء وقيل بل لها اي الاجسام حركات
لا بداية لها اي الحركات وهو الكلي يتعاقب جزئياتها الحادثة قلنا يبطله برهان التطبيق وتقريره
هنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة مذكورة معينة مثلا الى لا بداية لها جملة
واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احداهما بالاول
من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى لا نهاية له فان كان بازاء كل جزء من اجزاء الزائدة جزء من الجملة الناقصة كان الشيء
مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هذا خلف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء
فتنقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة عليها بمقدار متناه ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض
وبيان التكافؤ في تقرير هذا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة فنجعلها اياما
مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية وهي عدد الحركة متعاقب الجزئيات كما قال الخصم امكن لنا ان نحيل من يوم ما هو هذا
اليوم جزءا غير منقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الا
سابق ومسبوق بحسب الغرض اذ المفروض عدم تناهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الا الاخر سابق ومسبوق معا اذ لو وجد

فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي لان الجزء الاخير المفروض مسبوق وليس بسابق فيكون عدد المسبوقية زيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضائفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافئا في الاضافتان وهو مبطل ايضا لانه لا وجود للكلي الا في ضمن جزئي فاذا فرضنا ان نيل جزئي الحركة بجزئي آخر فعند انتهاء الجزئي الاول انتهى الكلي الذي يوجد في ضمنه وعند وجود الجزئي الآخر وجد الكلي فلا يدوم الكلي عند تعاقب الجزئيات (ب) اي الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها ان الجسم محل للحادث اي تتصف به لما نشاهده من حدوث الحركات القائمة به المتجددة والاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شئ من القديم كذلك لما سيأتي في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث (ج) الثالث ان الجسم اثر فعل الفاعل المختار ومعلوم ان كلما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده لا يكون ذلك الا حال عدمه لاستحالة ايجاد الموجود لما سيأتي في صفاته تعالى من الاختيار قالوا اي الذين يدعون ان العالم والاجسام قديم ان وجد جميع ما لا بد منه للعالم اي جميع ما لا بد منه في تأثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل وموجودا فيه لزم وجوده في الازل وان لم يوجد الجميع بل توقف على حادث فينقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل اولا فيتسلسل قلنا لعل من جملة ما لا بد منه الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص اي وقت شاء والفاعل عن غير افتقار الى مرجح ومخصص ثانيها واما ما استدلوا به حيث قدم المادة والزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد والازمنة قالوا المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة فلزم التسلسل في المواد وان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية لما بين في موضعه فيلزم قدم الجسم لكونه جزئية وهو المادة والصورة قديمة وقالوا الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذلك الجسم الذي هو محل الحركة قديما فضعيف لانا لا نسلم ان الجسم مركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم قدم المادة لان كونها قديمة يثبت لوجوب خلاف الاستعداد المحقق المقرب الى وجود الحوادث كما مر وانه فرع الايجاب بالذات ونحن لا نقول به بل سنبطله باثبات القدرة للصانع ولا نسلم التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان بل هو بالذات كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض

فصل في اقسام الاجسام قالت الحكماء الجسم ان تألف من اجسام مختلفة الطبائع فمركب والا اي ان لم تتألف من اجسام مختلفة الطبائع فبسيط والجسم البسيط اما فلكي او عنصري فالفلكي الافلاك والكواكب والعنصري العناصر الاربعة والمركب اما ممتزج اي له مزاج او غيره اي غير ممتزج اي لا مزاج له فهذه اربعة اقسام واذا اعتبر الكواكب قسما من الفلكي على حدة يكون خمسة اقسام ثلثة للبسيط اي الافلاك والكواكب والعناصر

وانما ان للمركب فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ويسمى المحدد للجهات وبينوه بانه لابد لتحديد الجهة
الحقيقية كالعلو والسفل من جسم واحد كري محيط بالكل يحدد بمحيطه اي باعتبار المحيط القرب وبمركزه
اي باعتبار المركز البعد قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو
والسفل منها جهتان حقيقيتان اي متعينتان لا تتبدلان وثبتا لزم وجود محدد متعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا
كريا محيطا بالكل تتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الوحدة فلانه لو تعدد الاجسام
التي بها يتحدد الجهات فان احاط البعض بالبعض تعين المحيط لكونه النهاية الحقيقية ويكون كافيا للتحدد الجهتين الحقيقيتين
فلا يكون للمحاط مدخل في التحديد والا اي ان لم يحط كان كل منهما تحدد جهة القرب منه فقط دون البعد فانه غير متحدد
والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا على ان كون كل منهما في جهة واحدة من الاخر يقتضي تقدم تحدد
لان وقوع كل جسم في الجهة وعلى بعد معين من سائر الابعاد الممكنة لا يكون الا بمقتضى الطبع فيكون الجهة محددة قبله بمحدد
لا بمحدد الجسم واما الكرية فلان غير الكري لا يحدد الا القريب من المحيط ولا يحدد البعد بمركزه وهو السفل اذ هو الابعد
نقطة عن المحيط والمطلوب تحدد جميع الجهات ولان تركبه او زواله عن الاستدارة يقتضي كون الجهة
قبله لان ذلك بالحركة المستقيمة وذلك لان الجسم طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة
التي للبسيط الا فعلا واحدا بالنوع فيكون شكله كريا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فلما صار مركبا او بسيطا
زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة وهي لا تكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله فلا يكون متحددة به واما
الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى القريب ولا بد فيه من الاحاطة بالكل اي بكل الاجسام ليكون سطحه
الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق لان المحاط قد يمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى بل المحيط ويكون مركزه الذي
يتساوى بعده منه منتهى الاشارة النازلة عنه جهة التحت وزعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل على اربعة
وعشرين فلكا فتسعة كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وفلك للقمر موافق المركز يسمى الجوزهر وزعموا ان المحدد المسمى
عندهم بفلك الافلاك وبالفلك الاطلس انما سمي به لاشتماله على ما عداه وبالفلك الاعظم لكونه اوسع الافلاك وبالفلك الاطلس انما
سمي به لانه غير مكوكب على رأيهم وهو المسمى بالعرش في لسان الشرع تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها وانه يتحرك
من المشرق الى المغرب على منطقة وهي اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما واعلم ان الكرة
اذا تحركت حركة وضعية تتحرك كل نقطة عليها وترسم في دورة محيطة الحركة سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا يتحركان اصلا
يقال لهما قطبا تلك الكرة ويقال للاعظم الدوائر منطقة الكرة ويسمى معدل النهار وانما سميت به لان الشمس اذا
سامتها اي قابلها اعتدل الليل والنهار وتقرريا في جميع النواحي اي استويا في المقدار الا في عرض تسعين اي موضع عرضها
من المعدل تسعين درجة وقطبين يسميان قطبي العالم وهما النقطتان المذكورتان اللتان لا يتجاوزان المحل لهما

في جانب الشمال والاخرى في الجنوب وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي وهو ما عدا افلاك السيارات ثم فلك زحل المسمى
بكيوان ايضا وهو النحس الاكبر ثم فلك المشتري وهو السعد الاكبر ثم فلك المريخ المسمى بالاحمر ايضا وهو النحس الاصغر وهذه الثلثة
تسمى العلوية ثم فلك الشمس وهو النير الاعظم ثم فلك الزهرة الملقبة بالسعد الاصغر ثم فلك عطارد المسمى بالكاتب ايضا
وهاتان الزهرة وعطارد تسميان بالسفليين وهما مع العلوية تسميان بالخمسة المتحيرة ثم فلك القمر وهو النير الاصغر والخمسة المتحيرة المذكورة
مع النيرين تسمى بالسبعة السيارة ودل على ترتيبها المذكور الحجب فانهم وجدوا القمر يحجب السيارات ومن الكواكب
الثوابت ما وقع على طريقته فعلم انه تحت الجميع اذ انه اسفل يحجب ما هو اعلى ويصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته
ووجدوا عطارد والزهرة يحجبان المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت من الكواكب الا انها تستر بعضها
اذا قربت منها لكن لها اختلاف منظر دون العلوية فعلم انها تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد
ولا اذ لا سبيل في معرفة ذلك بالكشف واختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يمكن ان عند كونهما على
نصف النهار ليعلم باختلاف المنظر وهذا مفصل في علم الهيئة فراجعه وان المحرك للكل ينبغي ان يكون محيطا على ما يشهد به
الفطرة السليمة فيكون فوق الكل ومنطقة حركة الثامن وهو الثوابت تسمى منطقة البروج وانما سميت بها لان البروج
فقد اعتبرت عليها وتسمى دائرة البروج وفلك البروج ايضا وما كان قطبا فلك البروج الاذان هما قطبا منطقة البروج ايضا
غير قطبي العالم اللذين هما قطبا المعدل وكان مركزهما واحدا لزوم ان تتقاطع دائرة البروج معدل النهار المسمى بمنطقة العالم
على محيط العالم لكونها عظيمة كالمعدل او عند فرضها على الفلك الاعظم وذلك التقاطع وهو تقاطع منطقة العالم ودائرة
البروج على نقطتين مشتركتين بين دائرتي البروج والمعدل متقابلتين تحيط منهما نصف دائرة من كل منهما لما بين
في الشكل الثاني عشر من مقالة اكثر اوذوسيوس من كل دائرتين عظيمتين على بسيط كرة فهما متقاطعان بنصفين وتسميان
تلك النقطتين نقطتي الاعتدالين احدهما وهي التي باخذ منها حركة البروج على التوالي الشمال عن معدل النهار وهي جهة قطبه
القريب من كوكب جدي تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي لحصول الربيع عند وصول الشمس اليها في معظم المعمورة والاخرى
تسمى نقطة الاعتدال الخريفي لان الشمس اذا وصلت اليها يحصل الخريف في معظم المعمورة وما بينهما اي ما بين هذين
النقطتين وهو غاية بعد دائرة البروج عن معدل النهار عن نقطتين اخريين وهما النقطتان عن منتصف نصفيهما
الشمالي والجنوبي ونقطتي الانقلابين احدهما ما يلي الشمال وتسمى نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب الزمان من الربيع
الى الصيف عند وصول الشمس اليها في اكثر المسكون والاخرى ما يلي الجنوب وهو جهة القطب الاخر للمعدل وتسمى نقطة الانقلاب
الشتوي لانقلاب الزمان من الخريف الى الشتاء عند حلول الشمس فيها في اكثر الاقاليم فتعين بما ذكرنا من تقاطع البروج
المعدل عن نقطتين متقابلتين وكون غاية بعدها عن نقطتين آخرين الدائرة البروج فيكون اربع نقط يصير بها
ارباعا ثم يتوهم على ربعين مثلا صفين منها على كل واحد منها نقطتين بعد كل واحد منهما عن الاخرى مثل بعد الاخرى عن

طرفي الربع اليها وانقسم الفلك بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اذ ايمكن ان يمر بكل نقطتين متقابلتين
على الكرة دوائر عظام غير متناهية وذلك بان احديها اي احد الست تمر بقطبي العالم وبقطبي البروج وبنقطتي الانقلابين وهذه هي
الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة وثانيها بنقطتي الاعتدالين والاخرى من هذه الدوائر الست تمر بنقطتي الاعتدالين قطبا لها
نقطتا الانقلابين لمرورها بقطبي دائرة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة والاربعة الباقية من الست تمر بالنقط الاربع
المتوسطة على الربعين المفروضين بالغرض المذكور وباربع نقط اخرى متقابلة للمذكورة وهي على الربعين الباقيين المتقابلين
واقطاب هذه الدوائر هي النقط المشتركة بينها وبين دائرة البروج اثنى عشر قسما يسمى كل منها برجا وهو ما احاط نصفا دائرتين
ثلثة منها ربيعية وهي الحمل والثور والجوزاء وتسمى التوأمين ايضا وثلثة صيفية وهي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى العذراء ايضا
وهذه الستة شمالية وثلثة خريفية وهي الميزان والعقرب والقوس وتسمى الرامي ايضا وثلثة شتوية وهي الجدي والدلو وتسمى
ساكب الماء ايضا والحوت وتسمى السمكتين ايضا وهذه الستة جنوبية وهذه تقويمية وهذه الاسامي المذكورة ماخوذة من صور توهمت
على المنطقة من كواكب ثابتة نظمها خطوط موهومة وقعت تحت
المسمية بها في تلك الاقسام وتفاصيل ذلك في علم الهيئة
فان شئت تحقيقه فراجعه فعلم مما ذكرنا ان المحدد للجهات هو الفلك
الفلك الاعظم قالوا لو لم يكن للجهات محدد ومختلفة الحقائق تامة
باجسام متناهية فهي اما الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم
وانه بلا نهاية محال على ما قرروه وعندنا الخلاء وهو البعد
مجردة عن المادة فاذا حصلت في مادة حصل الجسم فهو ممكن لانه
لولا الخلاء فاذا تحرك جسم ولم ينتقل الجسم الذي قدامه تداخل وان انتقل الى مكان الاول دار او الى مكان غيره وتسلسل ثم ان تحديدهم
ان المحدد بسيط وانه لزم الخلاء واللازم باطل اما الملازمة فلان البسيط يمكنه ان يلاقي احد طرفيه بما يلاقيه بالاخر لتساويهما ولكن
الانخلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وهي لا تكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله لا تتحدد به هذا خلف وعندنا
الحركات مستندة الى قدرة القادر المختار والحركة المستقيمة التي بها الخرق والالتيام جائزة على الافلاك
بخلاف قولهم الفلك لا يقبل الكون و لا الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام وعندهم ان الكواكب اجسام بسيطة مشفة كالافلاك
مركوزة فيها مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ولا تتحرك الا بحركة افلاكها وعندنا الكواكب سابحة على الافلاك على
الوجه الذي يعلمه الله تعالى الى هنا تم بيان البسيط الفلكي وابتدأ بيان العنصري قالوا وتحت فلك القمر عنصر النار
بحيث يماس محدب كرته مقعر فلك القمر وهو خفيف مطلق حار يابس اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق
العناصر واما انها مشاهدة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بالتكثيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار القوية

بالطريق الاولى واما انه مستحق فلانها تقبل الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها الهواء خفيف مضاف نحو حشو الفوق
حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء لان الماء بسبب الحرارة يصير بخارا اذا سخن ولطف والهواء المجاور لنا ربما انما يحس
برودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء فلانه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل وعدمه بسهولة وهو
مشمول لمقعر النار وشامل للماء ثم الماء ثقيل مضاف نحو المركز بارد رطب بالطبع والطبيعة بالجمود لان طبيعته البرد وانه
يوجب الجمود ولكن الشمس تمنعها ثم الارض بارد يابس ثقيل مطلق اما انه مستحق فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت و
طبعها لم تسخن واما ثقلها فلان مكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم وينقلب كل من العناصر الى
ما يجاوره وهو الكون والفساد فالانقلاب الى المجاور والملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فان بعض
مياه العيون ينقلب يجمد حجرا كعين سيهكوه من بلد مراغة وعين تمرة وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يحيل بطلاء
الاكسير ماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا كما نشاهد في الطاس المنكوس على الارض تحت حرارة
الشمس وعكسها كانقلاب الماء هواء عند تسخن الماء حتى لم يبق شيء في القدر التي سخنت فيها ولما تبين الانقلاب بغير
وسط يعلم امكان الانقلاب بوسط ومن العناية الالهية انكشاف البعض من احاطة كرة الماء معاشا للحيوان
الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء
ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها واعلم ان طبقات العناصر تسع عند الحكماء منها للنار طبقة واحدة وهي الصرفة دون
الاجزاء الهوائية والكل من البواقي طبقات فللهواء اربع طبقات عند البعض اولها الدخانية وهي التي عدها صاحب المواقف النار
وسمى النارية وتحتها الهوائية قال السيد الجرجاني الهوائية الحارة متلاشي فيها وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك
وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الاجزاء الهوائية المخلوطة بالابخرة تبرد لمجاورة الارض ولم يصل اليه اثر انعكاس
الاشعة ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية والارضية واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض
لم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية فيها وللارض ثلث طبقات الترابية وهو ما فيه ارضية
وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الارضية الصرفة التي قريبة من المركز ولم يعد صاحب المواقف
للماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة تم فرغ من البسيط الفلكي والعنصري والان في المركب الذي ليس له مزاج
فقال والبخار وهو المختلطة من الاجزاء الهوائية والمائية المتصاعد وصعوده ثقيل قد يبلغ الطبقة
من الهواء وهو البارد كما مر فيعقد ببرده فيتكاثف ويصير سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود وهو الذي
ينزل مطرا او جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبابا كبارا ينزل
ثلجا وان كان الجمود بعد الاجتماع ينزل بردا وقد لا يبلغها اي البخار الكرة الزمهريرية فهو اما ان يكون كثيرا وهو
قد ينعقد سحابا ماطرا وقد لا ينعقد فالبخار الكثير الغير المنعقد سحابا يصير ضبابا وهو الندى او قليلا وهو قد يتكاثف

ببرد الليل فان البخار فيتنزل نزولا ضعيفا في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به اولا فينزل طلا وقد
يتصاعد مع البخار دخان وهو المخلوط من اجزاء النارية والارضية وصعوده خفيف لتصاعده بان يرتفع البخرة والادخنة
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فتتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس تلك الدخان في جوف السحاب فان بقي الدخان على حرارته
قصد الصعود وان برد قصد النزول كيف كان فانه يمزق السحاب بحرقه فيحصل من تمزيقه وخرقه له ومصاكته اياه صوت
هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فذلك لانه شيء لطيف فيه مائية وارضية عمل فيها الحرارة والحركة عملا قريبا من اجزاء
الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب حتى تلطف لا يتعقل التسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة
وهذا الاشتعال يتبدل ان نيرة لطيفة تنطفي سريعا هي البرق او كثيفة لا ينطفي حتى يصل الى الارض هي الصاعقة وان
الدخان قد يصل الى كرة النار فيحترق فما كان منه لطيفا تنفذ فيه النار بسرعة يرى كانه كوكب ينقض هو الشهاب وما كان
منه كثيفا لا في الغاية فتعلق به النارية تعلقا تاما من غير اشتعال ودام لا ينطفي هو الروايات والادباب والنيازك و
ذوات القرون وقد يتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها عند الوصول الى الطبقة الزمهريرية
ويثقل فينزل ويرجع رجوعا على جهات مختلفة كما ترد بعضا دائرة سهام على جهات شتى وتموج الهواء بتموج الادخنة
وهو الريح وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فتنضغط الاجزاء الارضية بينها
مرتفعة كانها تلتوي على نفسها وهي الزوابع المسمى بالفارسية بكردباد ومافيها اي في الرياح من الاهوال كالتقليع للاشجار
الراسخة والخطف للسفن الثقيلة والاحوال فالرياح التي تهب من نقطة المشرق قبول والتي تهب من نقطة المغرب دبور والتي تهب
من نقطة الشمال شمال والتي تهب من نقطة الجنوب جنوب وغير ذلك يشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح لما
ورد في الله الذي ارسل الرياح الآية بيان سبب حدوث الجبال والطين اللزج الكثير بحيث يستحكم انعقاد رطبة بيابسته اذا
انعقد بحر عظيم بحر شديد وانحفر اجزاءه الرخوة باسبابها كالمياه والرياح وغير ذلك يبقى الاجزاء الصلبة مرتفعة
تكونت الجبال بيان تكون المعادن ومنافع الجبال ولقلة تسخنها اي الجبال بانعكاس الشعاع اي شعاع الشمس
بصلابتها وصقالتها بالنسبة الى الاجزاء الرخوة فان الابخرة تنفرج وتتفرق عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به يبقى
عليها الثلوج والانداء فيتكون المعادن والسحب والعيون فان الجبال تحفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب
والعيون فان هذه كلها تتغلب من الابخرة والاخلاط والاجماد بالتحليل واذا احتقنت الارض بابخرة وادخنة مختلفة
ذلك اذا تولد تحت الارض هذه او بخار او ريح وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها وحاول ذلك
الخروج انشقت الارض او تحركت وحدثت الزلازل ويؤيده ما يروى من ان البلاد التي تكثر فيها الزلازل اذا حفرت فيها
آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة وقد يكون معها نيران لمقابلة الاجزاء النارية التي في الادخنة
واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة ولا يوجد الزلزلة في الارض الرخوة لعدم احتباس البخار الذي حدث

تحت الارض فيها ماء فيعسق اي ينتزق ويصير عيونا جارية وذلك ان البخار الذي صار ماء ان كان كثيرا كان له مدد
فيجري على الولاء ضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر او لم يكن لذلك الماء مدد فيصير عيونا
راكدة وان كان الماء قليلا بحيث لا يقدر على شق الارض بل ربما يفتقر الى كشف عنه فاذا ازيل عن وجهه ثقل التراب
وصادف منفذا اندفع اليه وهي الآبار والقنوات الجارية بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سببها مياه الامطار
والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها **فصل** في المركبات التي لها مزاج قال الحكماء العناصر الحالة في الاجسام
تفعل اجزائها بموادها ثم في مادة ما يجاورها فالمجاورة شرط للتفاعل بين الاجسام والابلغ من بين المجاورة ما كان بالمماسة
والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك انه كلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة اتم وذلك التكثر انما هو بتصغر الاجزاء
— ثم قال اذا اجتمعت العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة المتصغرة الاجزاء
جدا واختلطت اختلاطا تاما فتفاعلت بقواها اي بصورة كل منها في مادة الآخر ومادته في صورته بعضها في بعض
والمراد بالقوى الكيفيات المذكورة وسميت بها باعتبار كونها مبدأ التغيرات فانكسرت بذلك الاختلاط سورة كل من
الكيفيات الاربع المذكورة حدثت من الاجزاء المختلفة كيفية متوسطة هي واحدة من الدرجات الغير المتناهية
بالقوة لا بالفعل متشابهة بين الاجزاء المذكورة في الكل او في جميع الاجزاء فهذه الكيفية تسمى المزاج وقيل هذه الاجتماع
المودي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا فحد المزاج على هذا انه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة
بحيث تكسر سورة كل منها صورة كيفية الآخر فان كان اي المزاج من قوى متساوية المقادير في القوى الاربع شدة وضعفا
فمعتدل اي المزاج حقيقة قال العلامة التساوي في مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا
في الكمية غالبا في الكيفية وبالعكس انتهى عبارته وصرح صاحب المواقف في المزاج الحقيقي تساوي البسائط كما وكيفا على ما هو في
شرح السيد رح حيث قال واما حاصله المعتدل الحقيقي هو الذي تتساوى فيه البسائط كما وكيفا قالوا انه لا يوجد في الخارج
اذ اجزاؤه متساوية وطبايعها داعية الى الافتراق ولا يغلب احدها فيقسر بعضها بعضا على الاجتماع فلا يحصل بينها امتزاج
وقد يقال يجوز ان يكون الاجتماع لاسباب خارجة بحيث تقسرها الى الميل الى جهة الى خلاف ما يحصل المزاج انتفاعا لكن
نفي وجود هذا المعتدل والا اي وان لم يكن ممتزجا من قوى متساوية المقادير بل يغلب بعضها على بعض فخارج
عن الاعتدال وذلك الخروج اما بكيفية واحدة بان تزيد من الكيفيات الاربع المذكورة واحدة وبزيادتها خرج المزاج
عن الاعتدال كزيادة الحرارة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط او الرطوبة فقط هذه اربعة اقسام او بكيفيتين
غير متضادتين وقيد به لانه لا يمكن الخروج من الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا والرطوبة واليبوسة جميعا لان
الميل عن جانب الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة فيكون
الخروج عنه بزيادة الكيفيتين غير المتضادتين كحرارة ويبوسة او برودة فتحصل اربعة اقسام اخرى فيصير الاقسام

في ثمانية وقد يقال المعتدل واعلم ان ما سبق من المعتدل الحقيقي مشتق من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل الوزني و
العطفي الى المستعمل في صناعة الطب مشتق من العدل في القسمة لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات
وذكر ابن سينا في القانون المعتدل ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له على اعدل قسمة ولم يعرض
واقع بين طرفي الافراط والتفريط مثلا ليفرض مزاج ينبغي ان يكون نسبة اجزاء احد الفاعليين الى الآخر واحد المنفعلين الى الآخر بالضعف
ويكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة وكذا الرطب من عشرة الى العشرين واليابس من خمسة الى عشرة فمتى كون فيه
النسبة محفوظة ولم يخرج من الطرفين كان المزاج معتدلا ومتى لم يكن كذلك كان غير معتدل وهذا الاعتدال العرضي له ثمانية اعتبارات
لان كيفية المزاج الممتزج اما ان يكون بحسب الافعال نوعا اي باعتباره او صنفا او شخصا او عضوا ويعتبر كل من هذه الاربعة
بحسب الخارج تارة اعني للنوع بالنسبة الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من
ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن او بحسب الداخل اخرى اي للنوع الى ماله من الاصناف وللصنف بالنسبة الى
ماله من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج هو اليق به من حيث انه انسان فاذا خرج عنه الى
نوع فرض بحيث اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع اطبق الحكماء على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها من
الاعتدال الحقيقي هو الانسان لانه قابل للنفس الناطقة التي هي اشرف الصور العنصرية واكمل النفوس الاسطقسية القابضة و
اعدل الاصناف من سكان البقاع بحسب اوضاع العلويات اي بالنظر الى اوضاع العلويات كقرب الشمس وبعدها وغير ذلك
سكان الاقليم الرابع عند الاكثرين كالامام الرازي وغيره وابتداء هذا الاقليم في موضع يكون النهار الاطول فيه اربع عشرة ساعة
وربع وهو شمال بلاد الصين ووسط حين النهار اربع ساعة ونصف ساعة وفي هذا الاقليم من البلاد طنجة وبلاد افريقية من ارض
المغرب وجزيرة تاروس وقبرس وانطاليا وطرسوس وطرابلس الشام وانطاكية وحلب وملطية وآمد وارزنجان ونصيبين وموصل
وسر من رأى واربيل ومراغة وتبريز وحلوان واردبيل وسهرورد وزنجان ونهاوند وسلطانية وهمدان وابهر وقزوين والديلم
وساوه والموت وقم وآمل وكاشان وسارية وسمنان ودامغان واسترآباد وبسطام وجرجان واسفرائين وشهرستان
وسبزوار وطوس ونيشابور وبوزجان وزوزن وهراة وسرخس ومرو وجوزجان وفاراب وطخارستان وغور وبلخ وترمذ
وصغانيان وبدخشان والتبت الداخل وجبال كشمير وبعض بلاد ختن وخطا وفيه خمسة وعشرون جبلا وثمانية وعشرون نهرا
وعامة اهله بين السمرة والبياض ويستدلوا بانا نرى سكانها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك
من الكمالات البدنية والنفسية تتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل وقال ابن سينا هم سكان خط الاستواء لان سكان
المواضع الواقعة على خط حدث على وجه الارض من توهم معدل النهار فاعلا للعالم وابتداؤها من جنوب ارض الصين ثم جزيرة سيلان
سهنود حماون ثم [illegible] ركنك وهو من الصين ثم جنوب جزيرة شرب ثم شمال جزائر الريح ومعظم بلادهم ثم شمال جبال القمر التي هي
منابع نيل مصر ثم جنوب سودان المغرب الى ان تنتهي الى المحيط الغربي المسمى اوقيانوس ويشتمل على فلك الشمس [illegible]

في الحر والبرد وكل من كان كذلك فمزاجها اعدل من مزاج المعدن والممتزج ان تحقق منه مبدأ التغذية والتنمية فاما ان تحقق
مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان اولا وهو النبات والا اي وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعدني وهو خمسة اقسام
لانه اما ذائب مع الانطراق والمنطرق ما يقابل الضرب المطرق بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين وينبسط ويندفع الى عمقها
وهو القسم الاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني وكل تكون من
اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة واختلافها بالاصناف السبعة باختلاطهما اعني الزيبق والكبريت
على مزاج معدل لذلك الاختلاف فانهما اذا كانا صافيين وتم انطباخ الزيبق والكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ابيض فالفضة
وان كان فيه قوة وصباغة لطيفة غير محرقة فهو الذهب وان كان تعقيد في الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ
فهو الخارصيني وكانه ذهب لم يبلغ النضج فان كان الزيبق صافيا والكبريت الردي غير جيد المخالطة فالرصاص وان كان معه
فان قوي التركيب منهما فالانقيام فهو الحديد وان لم يقوى التركيب منهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وان
جنسهما بالفضة المذكورة غير حاضرة لجوازهما ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت وتعقده البرد قبل تمام النضج وغير ذلك من
الاحتمالات العقلية وبعض العقلاء ذهبوا الى ان يكون الذهب والفضة بالصنعة وهو واقع وموجود وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له
امكان فضلا عن الواقع قال المص الكلام في العلم بالوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا شكلا للفقهاء
في انه اسم بلا مسمى او ذائب مع الاشتعال وهو الجسم الذي فيه رطوبة ودهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك يقوى
النار على تفريق رطبة عن يابسة وهو الاشتعال كالكبريت والزرنيخ الا ان الدهنية فيه اقل هذا هو القسم الثاني من الخمسة
او بدونهما اي الانطراق والاشتعال فيها هو الثالث وهو ضعيف امتزاج رطبة ويابسة وكثرة رطوبته المنعقد بالحر واليبس
كالزاج وتولدها عن ملحية وكبريتية وحجارة وكالاملاح وتولدها من مخالطة دخان حار لطيف كثير النارية والمنعقد باليبس مع
غلبة الارضية الدخانية واما غير ذائب غير منطرق لفرط الرطوبة وهو ما استحكم الامتزاج بين اجزاء الرطبة الغالبة والاجزاء
اليابسة المستولية بحيث لا يقوى النار على تفريقها كالزيبق وهو الرابع من الاقسام او غير ذائب ومنطرق لليبوسة
وهو الخامس وهو ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة واليابسة المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع احالة
البرد للمائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة ودهنية ولذا لا ينطرق كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من
الاحجار ومشاركه لما فرغ من المركبات التي ليست لها نفس شرع في المركبات التي لها نفس مشابهة للحيوان فقال ويشارك
النبات الحيوان في بعض الاعضاء وفي الاحتياج الى قوى طبيعية بناء على ان الطبيعية يطلق على الفعل بغير ارادة وفيه
يشترك فيها النبات والحيوانات قال المص وذلك لان له مواضع يقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان وفي الزهور ومواضع متميزة
منها يتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى ويستحفظ واجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر والذهن كالورق واطراف
الاغصان وله فصول بمنزلة الضروري الاسنان وله قوى تحفظ الشخص منها الغاذية التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي

ويتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو القوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تخلل به عند عدم الغذاء في
نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد تخلل به كما في
الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه يتبرى عن العضو ولذلك يصير البدن رخوا والثالث ان يجعله بعد الالصاق
شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تخلل به كما في البرص كذا قال السيد الجرجاني ويخدمها اي الغاذية اربع
اخرى منها الجاذبة وهي قوة تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها ما نشاهد من حركة الغذاء من
الفم الى المعدة والحركة اما طبعية او ارادية او قسرية وهذه الحركة ليست طبعية والا لكانت هابطة لثقل الغذاء وهي
ليست كذلك لان المنكس يبتلع الطعام ويتصاعد الغذاء الى معدته والاشجار يتصاعد الماء الى اعاليها ولا ارادية
اذ الغذاء لا ارادة له فتعين ان يكون قسرية ولا بد لها من قاسر وذلك القاسر اما دافع من فوق بالاختيار الارادي
وهو باطل لانه لو كان كذلك لما تحرك الغذاء الى المعدة الا بارادة الحيوان وهو منتف لانا نجد المري والمعدة عند
الحاجة الشديدة الى الغذاء يجذبان الطعام من الفم بل قد يريد الانسان الامساك في الفم فيغلب وذلك لا يكون الا من
جذب من تحت فلا بد للجذب من جاذب وذلك الجاذب هو القوة الجاذبة للمعدة ومنها الماسكة وهي التي تمسك
ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيه الهاضمة فعلها والذي يدل على ثبوت هذه القوة للمعدة احتواؤها على الغذاء احتواء تاما
بحيث يماسه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبين الغذاء فرجة وانا نشاهد الجسم الرقيق الذي من شانه النزول
ولا ينزل كالمشروبات والمني فلا يكون الا بالماسكة ومنها الهاضمة وهي قوة تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة
الى قوام مهيئ لفعل القوة المغيرة فيه والى قوام صالح للغاذية بالفعل وتقريره على ما نقل من المباحث المشرقية ان
القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو ومنها الدافعة وهي ما دافع للغذاء
المهيا للعضو اليه فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء وما دافع للفضل عن العضو فان الدم الوارد على
الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شئ من الاعضاء عن
الاخلاط التي تفسده وهذه الاربع خوادم للغاذية وللهاضمة منها مراتب بحسب مراتب الهضم واول مراتب
الهضم في المعدة فان الغذاء اذا وصل اليها انهضم انهضاما ما بالحرارة التي يحيطها من الكبد والطحال وغيرهما
ليصير كيلوسا وهو كماء الكشك في بياضه وقوامه وهذه المرتبة ابتداؤها من الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانا سطح
واحد ثم في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا وبعد ما اندفع كثيفه الى الامعاء انجذب لطيفه
من المعدة ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق عروق صلبية دقيقة تسمى
ماساريقا فينطبخ في الكبد وتتميز الاخلاط ثم العروق فان الاخلاط الاربعة وهي السوداء والصفراء والدم
والبلغم بعد تولدها في الكبد تنبعث الى العروق النابتة من جانب المحدب المسمى بالاخرة المقابل للعروق النابتة من

المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط في العروق المنشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها ينفصل الاخلاط منها
تمييز ما يصلح غذاء الكل عضو عضو في الاعضاء فان الاخلاط اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق
الصغار الليفية تترشح من فوهاتها على الاعضاء ويحصل بها في الاعضاء هضم آخر حتى تشبهها التصاقا ولونا وقواما ومنها اي
من القوى التي يشارك النبات الحيوان فيها النامية وهي التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فيزيد في الخط الثلثة
اي في الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية فبقولنا تدخل الغذاء اجزاء الجسم يخرج السمن وذلك ان الاجزاء
الزائدة في الغذاء لا ينفذ في جوهر الاعضاء بخلاف السمن فان اجزائه لا يلتصق بالجسم وقولنا يزيد في الاقطار الثلثة احتراز
عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه ينقص من عمقه وان كان بالعكس
فبالعكس وهذه القوة المذكورة تزيد في الاقطار الثلثة كما مر وقولنا بنسبة طبيعية احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية
مثل الاستسقاء وسائر الاورام ومنها المولدة وهي التي تحصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح مبدأ و
مادة لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه وتفصلها الى اجزاء مختلفة اي تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية
الى اجزاء مختلفة بحسب عضو عضو في كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المني عندهم تخرج من جميع الاعضاء
فيخرج من العظم شبيه ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج فان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني هناك متشابه الحقيقة ويفيدها اي الاجزاء المذكورة
الهيئات اللائقة فعلى هذا يكون المصورة هي كما فهم من كلام الشفاء ايضا وقد يستند هذا اي افادة الهيئات
اللائقة بالاجزاء الى قوة اخرى تسمى مصورة واضطربوا يعني انه لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس
والتخمين دون القطع واليقين ترددوا في ان تعدد هذه القوى بالذات اي بحسب الذات او بالحيثيات
اي بمجرد الاعتبار وقالوا ان الغاذية بل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي
عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار
بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الازدراد وامساك بعد الازدراد وهضم بعد الامساك ودفع بعد الانهضام
وترددوا ايضا في ان الجامع للاجزاء اي اجزاء البدن هل هو نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع للاجزاء
النطفة نفس الوالدين واضطربوا في ان الحافظ لها اي اجزاء البدن هو الجامع كما ذكر الامام ان نفس الوالدين
يصير بعد وجودها حافظة للبدن وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء
بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن وفي ان المدبر لها
اي الاجزاء البدن الى ان يتم التشخص مادة هل هو نفس الابوين كما يفهم من شرح الاشارات انها يبقى مدبرة في
البدن الى ان يحل الاجل نفس المولود وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها

على نحو يصلح معه ان يكون وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي وتحيرا في كيفية صدور الافعال المتقنة
المحكمة على النظام المخصوص والصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التي يشاهد في انواع النبات
المتخالفة والحيوان المتباينة عن القوى الضعيفة التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا شعور لها ولا قدرة ولا ارادة
ولا علم والتجاوا آخرا بعد تحير الاوهام وعجز العقول والافهام الى الخالق لهذه العجائب كيف شاء القدير على كما تعلقت مشيته
بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في مواضع منها وهو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء على ان الاعتراف بالفاعل
المختار يستتبع جميع الاشياء بالابتداء لمندوحة عن كثير من امثال هذه التكلفات والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وتخصيص
الحيوان بقوى نفسانية نسبتها الى النفس الحيوانية بل الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في سائر الحيوان
وغيرها.. لان الحيوان لزيادة اعتداله واختصاصه بما ينفعه او يضره احتاج الى الطلب للنافع والهرب من الضار وذلك
لا يكون الا بالادراك والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار وهي اما مدركة واما محركة وكلامهم متردد في
ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام عرض لهما كما في انقسام كل منهما الى ما له من الاقسام بل في جميع
الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات عسر في الحقائق الموجودة
في الاعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدأ للتغير
في آخر فالمدركة الحواس الخمسة الظاهرة والباطنة اي الحواس الخمس الداخلية فمن الظاهرة اللمس وهي قوة سارية
في اكثر البدن بها يدرك الحرارة والبرودة ونحوهما كالليونة والخشونة والملاسة ونحوها وانما زيد لفظ الاكثر لان
بعض الاعضاء ليست له قوة لامسة كالكلية فانها تميز الفضلات المائية والكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة فانه مقر
للسوداء والعظم لانه اساس البدن وعليه الاثقال فاقتضت ان لا يكون له حس لئلا يتأذى بمرورها عليها [illegible]
ملالا بالفعل والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم بمشاركة
باللمس والرطوبة اللعابية العادمة للطعم وان خالطها طعم اما ان تتكيف به او يخالطها اجزاء من حاملة لم تؤد الطعم
بصحته بل مخلوطا بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم بالصفراء او غيرها والشم وهي قوة مستودعة في زائدتي
مقدم الدماغ كحلمتي الثدي بها يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالكيفية الاقرب فالاقرب
الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها لا لانفصال الاجزاء من ذي الرائحة كما زعم بعضهم ان الرائحة
انما تتأدى الى قوة الشم بان يتحلل اجزاء من جسم ذي الرائحة ويخالط الهواء المتوسط بينه وبين الشم فلا يحصل
بدون التحلل لانا نشاهد ان المسك القليل يعطر البيت الكبير مع عدم نقصان شيء من وزنه ونقل عن افلاطون
وفيثاغورس وهرمس ان الافلاك والكواكب لها شم والسمع وهي قوة في عصب مفروش على سطح باطن
الصماخ بها يدرك الاصوات يعني ادراك الصوت انما يحصل بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ وذلك

لان الهواء بين القارع والمقروع والقالع والمقلوع ينضغط لعنف القرع او القلع العنيفين ويتموج فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ فيموج فيقرع على جلدة مفروشة في مقعر الصماخ التي فيها وفيها قوة بها يدرك ما يؤدي اليها المنضغط من الصور والهيئات العارضة له ومقدم سند من ذلك السمع قد حكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الابعاد والنغمات وكمل بها علم الموسيقى ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين ومبدأهما على ما نقل البعض من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوارالزائدتين المذكورتين في قوة السمع وهو صغير مجوف يمنا من النابت منهما يسارا و يتيامن النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى و النابت يسارا الى الحدقة اليسرى وهو المراد بقوله المتفرقتين الى العينين والدليل على كون القوى المذكورة في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في القوى المذكورة يدرك بها الالوان والاضواء بالانطباع اي انطباع صورة المرئي في البصر كما قال الطبيعيون كارسطو واتباعه او خروج الشعاع اي خروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند البصر وقاعدته عند سطح المبصر كان عضوا من المدرك قد ماس المبصر فحصل الادراك كما قال الرياضيون ثم اختلف القائلون بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال ان المخروط مركب من خطوط مستقيمة شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف هذه الخطوط من المبصر ادركه وما يقع بين اطرافها لا ولذلك قد يخفى على البصر بعض اجزاء المبصر ولكل امارات اي لكل من الفريقين الطبيعيين والرياضيين امارات تدل على صحة ما ادعاه فللاول اي الطبيعيين القائلين بالانطباع ان نور العين هو جسم يعني الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد يري مثل مرآة وان العين جسم صيقل نوراني وكل جسم كذلك فهو قابل للانطباع كالمرآة وانطباع الشبح في المقابل القابل للانطباع ضروري لا يحتاج الى دليل وان سائر الحواس الظاهرة ليس ادراكها المدركاتها الا بان تأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع وان صورة الشمس قد يبقى زمانا في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض عنها وغمض عينيه حتى كانه بعد التغمض ينظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك وللفريق الثاني الرياضيين القائلين بخروج الشعاع والنافين للانطباع انا لو نظرنا بتفاوت كما في صورتين قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لا يتفاوت بتفاوت الشعاع وانه يشاهد في الظلمة بالليل الا النهار وفي المكان المظلم الذي لا يتميز النهار من الليل لان شعاع البصر تخيل نهار الشعاع الشمس انفصال النور من العين

واشراقه على الانف وعند تغميض العين على السراج يرى خطوط شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج وانكر
المتكلمون كلا المذهبين وقالوا عندنا الرؤية بمحض خلق الله تعالى ليمكنهم اثبات كونه تعالى بصيرا وما قيل انها
يشترط للرؤية شرايط ستة بعد شرط سلامة الحاسة عن الآفات وبعد القصد اي قصد المبصر الى رؤيتها
وحضور المبصر للمبصر كونه كثيفا لان اللطيف لا يرى مضيئا سواء كان مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء
المستنيرة بالشمس مقابلا اي محاذيا للبصر او في حكمه بالانعكاس بين الرائي والمرئي ولا افراط قربا وافراطا بعدا
وافراط صغر او تعلب غلط كما ان اخرج من مركز الرحى خطوطا كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سريعا
تلك الالوان بل يرى لون آخر غيرها للغلط ممنوع عند اهل السنة والجماعة وكذا دعوى لزومها اي الرؤية عند
الشرايط المذكورة غير مسلم عندهم وعند الفلاسفة والمعتزلة ان الرؤية مشروطة بالشرايط المذكورة وعند وجودها
تجب الرؤية واعلم ان القوى الباطنة اي القوى التي يحصل بها الادراك الباطن خمس ايضا لان القوة المدركة
عند حضور المحسوس غير متصرفة فيه او مدركة متصرفة فيه والاولى اما يدرك الصور فهي الحس المشترك او يدرك المعاني
فهي الوهم واما حافظة وخزانة عند غيبته وهي ايضا اما حافظ للصور فهي الخيال او خزانة للمعاني وهي المسمى بالحافظة
والثانية المدركة المتصرفة فيه ان استعملها الوهم يسمى متخيلة وان استعملها العقل يسمى مفكرة فهذه قوة واحدة تسمى بهذين
باعتبارين فصار خمس واحسن وجوه الضبط ان يقال اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او المعاني
والمعينة اما حافظة للصور او المعاني واما متصرفة فيها وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك ومن
الباطنة الحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات الجزئية الظاهرة بالتادي اليها من الطرق
اي طرق الحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها ونثبت وجودها بدليل الحكم بالبعض اي بعض المحسوسات
على البعض ايجابا وسلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فلولا ان فينا قوة واحدة مدركة
للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم المذكور وبدليل مشاهدة النائم والمريض المبرسم صورا جزئية
ما اي اشياء التي ليس لها تحقق ووجود في الخارج ولا في شيء من الحواس فلا بد من قوة بها هذه المشاهدة وبدليل
مشاهدة القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما ويرى الشعلة الجوالة اي التي يدار بسرعة دائرة ولا وجود لهذا الخط
والدائرة في الخارج فيكون في قوة وليست تلك القوة هي القوة الباصرة لان البصر لا يدرك الشيء الا من حيث هو وكذا النفس
لا يدرك الامور الجزئية فاذن هي قوة جسمانية غير الباصرة التي تنطبع فيها صورة النقطة حيث كانت في حيز ومنها الخيال
اي القوة الخيالية وهي خزانة للحس المشترك وهي التي تحفظ صور المحسوسات المرتسمة في الحس المشترك بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة فيثبت وجودها بدليل انها اي المحسوسات تزول عن الحس المشترك لا بالكلية كما في النسيان فان فيه تزول
بالكلية بل مع سهولة الاستحضار كما في التغافل كما اذا راينا شخصا ثم غاب ثم حضر نعرفه بالامارة التي اثبتناها

تباع غيرها ان لنا قوة حافظة هي الخيال لم تعرف الذي راٰيناه والثالثة منها الوهم اي القوة الوهمية وهي التي بها يدرك
المعاني الغير المحسوسة الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو ومنها الحافظة للاحكام الوهمية التي
المعاني التي يدركها القوة الوهمية وهي كالخزانة لها ونسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك والخامس منها المتصرفة
في الصور الحسية والمعاني الجزئية المنتزعة منها تارة وتركب الصورة بالصورة والمعنى بالمعنى تارة اخرى وهي تخدم
العقل والوهم في افعالها وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم متخيلة وانها متصرفة
لا تسكن دائما لا نوما ولا يقظة البتة والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ واعلم ان ما نقل
من علم التشريح ان للدماغ تجاويف وبطون ثلثة اعظمها البطن الاول اصغرها البطن الاوسط وهي كمنفذ من البطن
المقدم الى البطن الموخر كهذا صورته — — والمحل للخيال موخرة لانه مرتبتها التي تحفظها والمحل للقوة
المتخيلة البطن الاوسط الذي كالمنفذ في للوهم مقدم البطن الاخير وللقوة الحافظة اخره اي اخر
البطن الاخير وانما عرف محالها المذكورة بدليل الاختلال باختلال المحل فانه اذا انطرق آفة الى محل من هذه المحال
اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك والقوة المحركة
ترك بسط الكلام فيها البسط في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بهذه مثل تعلقها بتلك وهي تشتمل
القوة الفاعلة للحركة والباعثة عليها والباعثة منها تسمى شوقية ونزوعية تبعث على جلب المنافع
او دفع المضار وتسمى الاولى اي الباعثة الى جلب المنافع شهوانية والثانية غضبية والفاعلة للحركة منها
ما تنبعث في الاعصاب تحريكا للعضلات الى جهة مبدئها فتقرب الاعضاء الى مبادئها كما في القبض
فتقبض العضو او علة بتمديد الاعصاب ترخي الاعضاء بارخاء العضلات الى خلاف جهته اي جهة المبدأ التقريب للعضو
الى مبدأ هذه القوة العضلية والمبدأ هو الادراك وبينهما الشوق والارادة فان النفس يدرك اولا الحركة فتشتاق
اليه ثانيا فتريدها ثالثا ارادة قصد وايجاد لها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها والله اعلم بالصواب

لما فرغ المصنف من الباب الثالث في الجواهر شرع في المجردات فقال **الباب الرابع في المجردات** وهو يشتمل
على ثلثة فصول ثلثة في النفس وواحد في العقل **الفصل الاول في النفس** وهي كمال للجسم من حيث انه
قسموها الحكماء الى نفس فلكية وقالوا ان الكل فلك نفسا مجردا هي مصدر الافعال مستمرة على نهج واحد مع الارادة
وحركات الافلاك ارادية لما كان حركاتها ارادية كانت لها نفوس ونفس انسانية وسيجيء بيانها وقد يطلق النفس
على مبدأ آثار النبات وعرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى ويتولد الكمال صفة يتناول المحدود وغيره
وبقيد الاول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال المحصل للنوع من العلم
والقدرة وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات اي منوعاتها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي وبالآلي يخرج العناصر وبالحيثية يخرج

فكمال الحي بهذه الحيثية او على مبدأ آثار الحيوان وعرّفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتحرك بالارادة وانما
اعتبر الاطلاق فالاول يسمى نفسا نباتية والثاني يسمى نفسا حيوانية والمعتمد من آراء المتكلمين ما قال النظام
ان النفس الانسانية جسم لطيف سار في جميع البدن لا يتبدل ولا يتحلل او اجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى آخره التي لا تقوم الحيوة باقل منها قال صاحب الصحائف التعريف الثاني اختيار محققي المتكلمين
واعلم ان مآل هذين التعريفين الى انها جسم لا يتطرق اليه تبدل واضمحلال هو ابلغ عن ضعف لان الهيكل الانساني دائما
في التبدل والتحلل وما الاجزاء الاصلية مثل الاجزاء التي حدثت بعد التعلق اذ كل منها غذائية حاصلة بعد ما لم تكن فان النطفة
للقوة النباتية التي فيها تغتذي الى ان تحصل البدن والاعضاء وتتعلق به الروح وبعد ما عرفت منع نظر والقائلون بانها جسم
من الحكماء ايضا منهم افليطرس قال انها النار السارية فيه لان خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية النفس الادراك
والاشراق ومنهم ديوجانس قال انها الهواء لانه لطيف نافذ في المنافذ الضيقة قابل للاشكال المختلفة ويتحرك الجسم الذي يجوز الزوال
المفتوح ويتنفس كما ترى فالنفس الهواء ومنهم ثاليس الملطي انها الماء لان الماء سبب النمو والنشو والنفس ومنهم اسا وغلس انها العناصر
والمحبة اي الشهوة والغلبة اي الغضب وغير ذلك حتى يبلغ اقوالهم الى عشرة كما في مخمصة الاطباء المتقدمين اراء الفلاسفة وبعض
المتكلمين كمعمر من قدماء المعتزلة واكثر الامامية وحجة الاسلام الغزالي والراغب القائلين بانها ليست بجسم ولا جسماني بل انها
جوهر مجرد اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هو لا مكانية لا تقبل الاشارة متصرف في البدن تصرف
التدبير من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية والحلول لكنا على انها جسم وجوه ا الاول انا نحكم على الجزئي والحكم على الشيء
لا يكون الا بعد الادراك ومدرك الجزئي هو الجسم ليس الا اذ المدرك ليس الا النفس فتكون جسما لانا اذا احسسنا
حرارة جزئية مثلا ادركنا معنى الحرارة الكلية عليها بان نحكم ان هذه الحرارة المعينة هو الحرارة والحامل للكلي على الجزئي
ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور فعلم ان المدرك للجزئي البدن كالمدرك للكلي البدن ايضا فان قيل يقول الفلاسفة
ان النفس لا تدرك الجزئيات بل يقول انها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بواسطة ادراك البدن قلنا فيلزم ان يكون للانسان
مدركان للجزئيات مترتبان الاول وقت ادراك البدن والثاني وقت ادراك النفس بتوسطه وان يكون للانسان الواحد مدركيهما
فيلزم ان يكون لكل انسان نفسان وذلك باطل بالبديهة (ب) الثاني المشار اليه بانا وهو معنى النفس يتصف
باوصاف الجسم كالحضور هناك وانه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقف وما هو كذلك فهو غير مجرد بالضرورة فالمشار اليه بقوله
انا غير مجرد وقد قلب الامام الرازي هذا الوجه بحيث يدل انها غير الجسم والبدن قال في المطالب العالية في الحجة الخامسة المنتهية
التجرد (المش) اليه بكل قوله انا قد يكون معلوما حال كونه غافلا عن جميع الاجزاء البدانية الظاهرة والباطنة فان الانسان
حال اهتمامه بمهم يقول فكرت وابصرت وسمعت مع انه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلا عن وجهه ويده وقلبه وسائر
اعضائه والمشعورية مغائرة المعقول عنه والا لزم ان يكون الشيء الواحد مشعورا وغير مشعور فيلزم ان ... انهم ان

النفس غير البدن فيكون مجردا او يفهم عن عبارته و والائمة ان مذهبه ان النفس مجرد غير الجسد وستنبه تعالى تفصيلها حصر
ج الثالث ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء اذ التصرف للمجرد في البدن لمجرد التصور والقصد لا بالقرب
والبعد اذ ذاك على المجرد محال والابدان كلها قابلة لتصرفات النفس ونسبتها اليها على السواء فيجوز ان ينتقل النفس من احد
الى آخر فلا يقطع بان زيدا الآن هو الذي كان د الرابع ظواهر النصوص مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قوا
انفسكم واهليكم نارا ولا شك ان الوقاية ليست الا البدن وقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وغير ذلك فدلت ظواهرها على انه جسم احتجوا اي
الفلاسفة القائلون بانها ليست جسما ولا جسمانيا بوجوه ا الاول انها اي النفس يتعقلها المجردات والتعقل البسيط يكون محله
بسيطا ليس بمادي كالمجردات ولا ذي وضع ومقدار كالكليات ولا قابل للانقسام كالبسائط فيلزم ان يكون
محله وهي النفس مجردا لانه لو كان محل البسيط جسما او جسمانيا شاملا كان ذا وضع اصالة او تبعا البتة فيلزم ان يكون
منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الآخر وانقسام الحال ينافي البساطة و
المفروض انه بسيط وانها تعقل الكلي وكلما تعقل الكلي فهو مجرد لانه محله ومحل الكلي مجرد اذ لو كان ذا وضع لكان جسما او
جسمانيا فيختص بمقدار معين ولو كان كذلك لزم ان يكون الصورة الكلية الحالة فيه ايضا موصوفة بذلك المقدار والشكل و
الوضع المعين بسبب الحلول وهو باطل واجيب بانه مبني على ان التعقل بحصول معنى الشيء في العقل ولا نسلمه وبعد التسليم فلا نسلم
محل الصورة البسيط لذاته ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة في جميع الوجوه د ب الثاني انها
اي النفس تدرك ذاتها وآلاتها وهي الحواس وادراكاتها لا كالاشباح ولا يضعف النفس بكثرة الافعال
ولا يتكاسل كالجسد ولا يهرم بطول الزمان وضعف الاعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فانها
تتغلب بانقلاب الزمان وطول الدهر ما لا وان ج الثالث ان القوة العاقلة لو كانت في جسم او جسماني
محل لها فاما ان يكفي في تعقله اي تعقل ذلك المحل حضوره ومقارنته اياها لم ينقطع تعقله بل يدوم لحصول المقارنة
دائما والا اي وان لم يكتف بالحضور والمقارنة بل يجب ان يحصل صورته فيها لم يحصل التعقل اصلا لامتناع
تعدد الصورتين اي الصورتين بدليل ما سبق احدهما صورة المحل والثانية الصورة الحاصلة في القوة العاقلة
لشيء واحد هو المحل اذ القوة العاقلة حاصلة في محلها فما هو حاصل فيها يكون حاصلا فيه واجيب بانا لا نسلم ان حصول
الصورتين احدهما عقلية والاخرى مادية ممتنع في جسم واحد ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة
مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورته من المدرك عند المدرك والا يجوز ان لا يكون حضور الصورة
العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا الاحتياج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائطها لتلك الاضافة المخصوصة بينهما و
وجه آخر ذكره صاحب الصحائف وهو ان الانسان بالارتياض والاعراض عن الاعراض البدنية قد يصير

عن الغائب مكانا وزمانا ويقوى على افعال عجيبة لا تفي قوة الجسمانيات بها بالتصور والتخيل الا بالتعلق والتوسل وذلك
آية كونها مجردة كما اشتهر من الاولياء ونقل في زماننا هذا ان قطب الاقطاب العالم الرباني الحق والحقيقة والشريعة والطريقة
والذين مد يده الى جانب في قبره الله فعانق للرجل المبارك حتى فقال اجرام خشبه وحديد فصار كما قال المعتقد الى الله
شاهد عند روضته المباركة تلك كمثل صخرة مركبة من حجر وحديد وخشب ويديه كونها مجردة ما نقل عن المشايخ العرفاء
والوصول الى العالم العلوي ونقل كشف الاسرار عن ارسطاطاليس انه ذكر في تصنيفه المسمى بالميمر الذي شرحه فرفوريوس
الصوري ونقله بالعربية عبد المسيح ناعمة بن عبد الله الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق
الكندي قال اني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني وصرت كأني جوهر بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا
من سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقي له متعجبا بها فاعلم اني من العالم الاعلى الفاضل الشريف
واني ذو حيوة فعالة فلما ايقنت في ذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى عالم الجبروت الالهي فصرت كاني
موضوع فيه ومتعلق به فاكون فوق العوالم كلها فارى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي فارى هناك
من الحسن والبهاء ما لا يقدر الالسن على صفته ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقني ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله
هبطت الى الفكرة من ذلك العالم العقلي فاذا صرت في عالم الفكرة والروية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء
فابقى عجبا كيف انحدرت من ذلك الموضع السامي الالهي وصرت في الموضع الفكري بعد ان قويت نفسي على تخليف
بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي الى عالم الملكوت ثم الى عالم الجبروت حتى صارت في موضع البهاء والنور وعجبت
الان كيف رأيت نفسي ممتلئة انوارا وهي في البدن كهيئتها وهي ما كانت الا حالة كونها خارجة منه ويمكن ان يكون
هذا من التخيلات ثم النفوس متماثلة لوحدة حدها وذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية
والانسانية متماثلة متحدة بالماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى الاختلافات الالات وقيل ان
النفوس متخالفة بالحقيقة لاختلاف لوازمها وهي العفة والفجور والذكاء والبلادة ونحوه ليست بسبب المزاج
اذ الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتغير المزاج ولا يتغير ذلك ولا من الاسباب
الخارجة لانها قد تقتضي خلاف مقتضاها واخلافها كاصحاب الجبال والحاصل ضده فعلم انها لوازم النفس اختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم اختلاف النفوس بالماهية وفيه لانه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف
بسبب اختلاف الالات الادراكية والامور الخارجة لا بسبب اختلاف النفوس بالماهية واتفقوا اي المتكلمون والحكماء
على بقائها اي بقاء النفس بعد البدن اما عندنا فللنصوص كقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
ان اولياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار الى دار وقوله عليه السلام ان ارواح الشهداء في اجواف
طيور خضر الحديث وغير ذلك واما عندهم فلانها غير مادية وكلما يقبل العدم فهو مادي وقد يستدل بان الشئ

الابدية اي قادمها بانه لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اي
قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية وكذا يتوسل باستغنائها عن المحل اي انها
قديمة بان يقال انها لو كانت حادثة لكانت مادية لوجوب سبق كل حادث بمادة كما مر وقد تبينك على حدوثها
اي النفس بانه لو كانت النفس قديمة يلزم تعطلها قبل تعلقها بالبدن ولا تعطل في الطبيعة [illegible]
المفارقة فانها تكون منعمة بكمالاتها في روح وريحان او متالمة برذايلها وجهالاتها في عذاب ونيران فيكون
في شغلها باحوالها وبانها لو قدمت فلا يخلو من ان يكون واحدة او متعددة ولو اتحدت امتنع تعددها بعد التعلق
بالابدان ولكانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولزم اشتراك جميع الاشخاص الانسانية في صفات النفس من
العلم والقدرة واللذة وغير ذلك فكما يعلم العالم يعلم الجاهل وقس عليه وانه باطل بالضرورة وان تعددت اي
النفس فالتعدد امر ممكن والممكن لا يكون الا بعلة فيحتمل ان يكون الماهية اي ماهية النفس ويلزم منها ان يكون
كل نوع من النفوس نوعا منحصرا في شخص واحد فيلزم اختلاف النفوس بالحقيقة وهو ينافي التماثل وهو باطل
اذ النفوس الناطقة البشرية جميعها متساوية في الماهية والا كانت مركبة مما به الاشتراك وهو النفس ومما به الامتياز وهو
كل مركب جسم وهم لا يقولون بانها جسم ويحتمل ان يكون ذاتي اي التعدد وما يحصل فيها اي في النفس كالشعور بهويتها
مثلا وهو ايضا باطل لانه يستلزم الدور ولان حلول الشيء في الشيء فرع تعين محله فلو كان تعين محله حاصلا به
لدار ويحتمل ان يكون بالعوارض المادية والقوابل ومادتها البدن فلا يكون حصولها الا بان يكون
قبل كل بدن بدن آخر وهو ايضا باطل لانه يستلزم التناسخ وهو باطل بالبراهين فما يستلزم ايضا باطلا يكون
وايضا ثبت مرتبة الجسم في الاول لان مادة القديم يكون قديما وهو ايضا باطل لان كلامنا في الابدان الحادثة انها
فلا يكون فيقتضي الابدان يقال النفوس حادثة ثم هي اي النفس مع البدن على التساوي قطعا اي ليس لبدن
واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر اذ لم تقل احد ان لبدن واحد
نفوسا واما على سبيل التبادل والانتقال فلا يجوز قطعا لما اشار اليه المص بقوله ولو تعلقت قبل ذلك ببدن
آخر لتذكرت بعض احواله اي احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها التي
لا يختلف باختلاف احوال البدن ولزم ايضا ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا بالعدد للابدان الحادثة
لئلا يلزم تعطل بعض النفوس وهو بديهي البطلان لانا نعلم ان الابدان الهالكة التي كانت في زمن الطوفان بلا
مثلها الا في الاعصار المتطاولة ولا حتمعت [illegible] نقصان عند حصول الاستعداد ولان تمام المزاج يقتضي حدوث النفس
لعموم الفيض يعني ان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك
بحصول المزاج الصالح فاذا تم المزاج يجب حدوث النفس لما سبق من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة فاجتمع

نفسان متعلقتوحادثة وغاية تشبث التناسخية اي ما يتمسكون به انها لو لم تكن متعلقة بالبدن لكانت معطلة
وانه لا تعطل في الوجود وان شان النفوس الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق بالبدن و
بوما ثبت بالشرع من المسخ اي مسخ الكثير من بني اسرائيل الذين اعتدوا في السبت قردة وخنازير والحشر والمعاد وكما
في احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص وتوهيم منها انه يلزم من شرعيتها القول بالتناسخ فليس من المتنازع لان التناسخ
هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف لا ان تتبدل صور الابدان كما
في المسخ او يجتمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق كما في المعاد وما احياء عيسى عليه الصلوة والسلام فمما يقال ان النفوس
الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة تتعلق باجرام سماوية او باشباح مثالية والنفوس الناقصة
بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسب من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات والقائلون به ينكرون
المعاد الجسماني وهو حشر الاجساد وكون الجنة والنار داري ثواب وعقاب ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة
النفوس عن الابدان والجنة عبارة عن ابتهاجها بكمالها لانها والنار عبارة عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما
اكتسب من الاخلاق مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفارة والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب
ومثل ذلك ويختلف في ذلك بحسب الاشخاص والانواع اي تنزل من بدن الى بدن في تلك الهيئة المناسبة مثلا
تتبدل النفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى دودة في ذلك حتى تنتهي الى النمل وهو المعنى بقولهم الى النسخ
من الظلمات وتتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية فتجرد حكاية لا تنتهيها اليها من تمييز ودراية
ولا ملتفت من لحظ من هدايته ويروجون هولاء الاشرار هذا الراي بالعبارات المقفعة ويصرفون النصوص الآيات
الوارد في المجازات بالنار افتراء على الله ومن شرورهم نعوذ بالله نعم الثابت عندنا بالشرع تفاوتها من الكتاب
والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من
الشواهد العقلية والنقلية ما يفضي ذكره الى الاطناب وافقت الحكماء لنا فيه بناء على استنادها اي النفس
الى القديم الذي هو علة اما استعداد فيكون ازلية ابدية او يشترط حادث هو المزاج الصالح لفيضان النفس
من القديم فلا يكون ازلية يلزم ان يكون ابدية لان ذلك شرط في الحدوث دون البقاء وبناء على ان
الفناء بمعنى امكانه الاستعدادي تفتقر الى محل لان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل سواء كان
استعداد القبول امر وجودي او عدمي فلو كان فيها قوة الفناء حال كونها باقية لكان فيها فعل البقاء وقوة الفناء
وهما متغائران ضرورة يمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا مع موصوفا به ومحال
ان يكون الشيء بالفعل باقيا مع الفناء والفساد فاعرف فصل مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
عند النفس لانها الحاكمة بها اي بالجزئيات وعليها لانها تحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان

وان هذا الموضع غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد في المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي وبين
الكلي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد
وهو النفس ولان كل نفس تعلم ان لها السمع والابصار والادراك للمعقولات ولا يتوقف في بعضها على استعمال
الالات نعم عند القدماء المدرك للجزئيات الحواس للقطع بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق
للذائقة وهكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة وانها اي آفة هذه الباصرة وغيرها من الحواس آفة له اي آفة
للابصار والسمع وغيرهما ولان ما يمتنع ارتسامه في المجرد من ذوات الاوضاع والمقادير كثيرا ما يتخيل
ويدرك وقد سبق ان الادراك لابد له من الارتسام والنفس لتجردها لا ترتسم فادراكها انما يكون من الحواس وفي
القول بانها اي النفس لا تدرك الجزئيات بالذات بل يشترط في ادراكها ان يكون بالالات نوع اتباع
لبنيانهم وتنبيههم لانه يلزم على هذا القول كون النفس مدركة للجزئيات لكن بواسطة ونحن لا نجزم بان ادراكها ليس بالالات
الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الالات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط في
الشريعة خلافه فان الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة عن الابدان ادراكات متجددة
جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور
فيحصل للنفس قوة باعتبار تأثرها اي قبول الاثر عن المبدأ الفياض لاجل الاستكمال يسمى عقلا نظريا
واعلم ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل كذا يطلق على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها
عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات يسمى عقلا نظريا وهو مراتبه اربع لان العقل اما كمال او استعداد
نحو الكمال وهو على ثلثة انحاء قوي ومتوسط وضعيف فبدأ المص بالضعيف انه في ابتداء الحال فعقل هيولاني
وهو محض قابلية النفس للادراكات وانما سمي به تشبيها له بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
لها الذي شانه استعداد المحض بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط العقل بالملكة الذي له استعداد
النظريات بحصول الضروريات اي بعد حصولها وانما سمي بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة
الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس فيه اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد والقوي
العقل بالفعل الذي لها التمكن من استحضار النظريات من غير تجشم كسب جديد لكونها مخزونة تستحضر
بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء وانما سمي به لشدة قربه من الفعل
اما الكمال فهو العقل المستفاد الذي هو حضور النظريات عندها اي عند القوة العاقلة مشاهدة بمنزلة
الكاتب حين الكتابة قال ابن سينا في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف
بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وبالقياس الى فاعله

واعلم ان الروح الانساني جوهر له تعلق بعالم الغيب يستكمل به من الله تعالى وبهذا الاعتبار له قوة تسمى نظرية وقد مر
اربعة كما فصلنا وتعلق بعالم الشاهد وتكميل البدن بتحصيل الكمالات وبهذا الاعتبار له قوة تسمى عملية كما قال المص رح
وقوة النفس باعتبار تاثيرها في البدن للتكميل جوهره وان كان لا يضر عائدا الى تكميل النفس من حيث ان البدن بمنزلة
الآلة لها في تحصيل العلم تسمى عقلا عمليا وهي قوة التصرف والاستنباط وانتظام امر المعاش والمعاد يعني انها قوة
بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد وتمييز مصالحه التي يجب
الاتيان بها من المفاسد التي تجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده كما سيجي وهي مبدأ محركة الانسان
للافاعيل الجزئية المخاصة بالروية على مقتضيها ونسبتها اي القوة العملية الى قوة النظرية هي ان افاعيلها واعمالها الاختيارية
تنبعث عن اراء جزئية يستند الى اراء كلية وهي تستنبط من مقدمات اولية كانت او تجربية او ظنية يحكم بها القوة النظرية
مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم ان هذا الدرهم ينبغي ان نبذل لهذا
المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق ويتفرع على الاول اي
القوة النظرية الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية وهذه كمال لها حال الانسان
بالنظر اليها اما ان يكون قد حصلت العقائد او يكون قد حصلت العقائد الباطلة او ما حصل اعتقاد اصلا والاول يسمى
الثاني شقي والثالث في سعة رحمة الله وعلى الثاني اي يتفرع على العقل العملي الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور
على ما ينبغي كذلك اي بقدر الطاقة البشرية قال المص رحمه الله كما كثر الهذيان وغلبا الباطل مع الضلال في شان
الكمال من كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله
وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه
اهل التحقيق ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة ما يتعلق باختيارنا يعني ان الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء
على ما ينبغي قد ينقسم الى قسمين لانها ان كانت علما ومعرفة بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير
والا فنظرية وغايتها ادراك الحق فان تعلقت الحكمة العملية المفسرة بالمعرفة بما ينتظم به اصلاح الشخص وكمال
نفسه فعلم تهذيب الاخلاق او تعلقت بانتظام الامور المشاركة في الانسانية الخاصة واصل المنزل فعلم
تدبير المنزل او العامة والمدنية فعلم سياسة المدن واصول الاخلاق الفاضلة التي بها تميزت الاولى
اعتدال القوة الشهوية وهي قوة تكون مبدأ جلب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها ويسمى
بالقوة البهيمية والنفس الامارة والعفة هي اي الاعتدال المذكور العفة فهي منسوبة الى القوة الشهوية لانها تحدث
من تصرفاتها على وفق اقتضاء النطقية ليسلم من ان تستعبد الهوى والقوة الغضبية وهي مبدأ الاقدام على الاهوال

والشوق الى التسلط والترفع ويسمى القوة السبعية والنفس اللوامة ايضا واعتدالها هي الشجاعة وهي انقياد الغضبية للناطقية
لتكون اقدامها على حسب الفكر والروية من غير اضطراب في الامور الهائلة والنطقية وهي مبدأ ادراك الحقائق والشوق
الى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد واعتدالها هي الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما ينبغي وعلى ما هي عليه بقدر
الطاقة البشرية ومجموعها العدالة اي اذا اجتمعت هذه الفضائل الثلثة حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة ولكل
واحدة من ثلثة المذكور طرفان افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة طرف تفريط الخمود وهو السكون عن طلب ما رخص
فيه العقل والشرع من اللذات وطرف افراط وهي الفجور والخلاعة وهو الوقوع في ازدياد اللذات بحيث لا ينبغي وللشجاعة
طرف افراط هو التهور وهو الاقدام الى المهالك على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن وهو الحذر عما لا يحذر وللحكمة
طرف افراط وهو الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وعلى ما لا ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر عن
اكتساب العلوم قال السيد الجرجاني وصاحب التنبيه ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون
النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة
والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى
وصفاته ومعرفة افعاله من المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تأمل
في مفهوماتهما لمن له فطرة سليمة انتهى ثم اعلم ان تعلق النفس بالبدن هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا
لا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس لا ترى انها تحبه ولا تمل به مع طول الصحبة ولا تتوقف كما لا انها ولذاتها
العقلية وبحسبة علية فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها وبواسطة البدن والالات نالت حظها
من العلوم والاخلاق المرضية وهذا الكلام عندنا بالقادر المختار ابتداء فلا حاجة الى اثبات القوى واعلم ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث يحتاج الى جلب الملائم فاعطى الشهوة لجلبه ويحتاج الى دفع المنافي فاعطى الغضب لدفعه واعطى
التمييز للفرق بينهما والعدالة لئلا يجاوز هذه الصفات عن حدها واعلم ان كلما اعطى الامة من الاخلاق الفاضلة
امر واحد منها حاصل في عالم الرسالة وان كلما اعطى الامة من الشريعة باجمعها حاصلة في عالم شارع الشريعة و
ان الصديقين يتبع الانبياء فيما ذكرنا ثم الشهداء يتلوهم ثم وثم على حسب المراتب وان الانسان مجبول على الشهوة و
الغضب والتدبير في امر معيشته فالخلق لما صاروا طول عمرهم مستغرقين في قضاء وطر الشهوة وقضاء وطر الغضب
وقضاء وطر التدبير في امر معيشتهم تاركين العدل فيها يكونون منتهين عن الآخرة احيانا بالدنيا فالنبي صلى الله
عليه وسلم … لهم طريق الاحياء وامرهم بما بني عليه الاحياء فالواجب على الانسان ان يطلب الاستكمال في العدالة
ويتبع طريقه صلى الله عليه **فصل** في العقل وهو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية اي موجود
ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزء منه احتج الحكماء على وجوده بان اول ما خلق الله تعالى العقل اي المعلول

الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدءه هو العقل لا غير كما ورد نص الحديث اول ما خلق الله العقل الخ وتوفيقه بحديث اول
ما خلق الله نوري والقلم هذا المعنى صحيح وان الله تعالى واحد لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر منه الا واحد فالاول المخلوق
لا يكون جسما لكثرته بتركبه ولا هيولى وصورة وعرضا اي لا يجوز ان يكون احد اول المخلوقات اذ لا تستقل بالوجود
لافتقاره في وجوده الى غير فاعله لان احتياج الهيولى الى الصورة وهي الى الهيولى في الوجود بين واحتياج العرض الى المحل بين
كذلك ما لا يستقل بالوجود لا يستقل بالتاثير والصادر الاول يجب ان يكون مستقلا بالتاثير والوجود ولا نفسا لانها لا تستقل
بايجاد ما بعده بدون الجسم وانت تعلم ان مبنى هذا الاحتجاج بل اكثر ما احتجوا به في هذا الباب على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد مر انه يجوز ان يصدر الكثير عن الواحد بحسب تكثر الاعتبارات والجهات فاحفظه واحتجوا ايضا بان علة اول الاجسام
لا بد ان لا يشتمل له من حيث ماهيته وذاته والا ففيه كثرة الاعتبارات كما سيجيء على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد لانما
اثر الواحد الحقيقي فلو اشتمل على كثرة يلزم تعدد موثره وهو باطل مثلا لو كان الموجد للافلاك الواجب تعالى لكان موجدا لاجزائه
ايضا لان الكل لا يتم بدون الجزء فيجب ان يكون الواجب لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب تعالى مصدر الاثرين في مرتبة واحدة
وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه وذلك لانه اذا كان علة اول الاجسام الجسم و
انما يوثر فيما له وضع مخصوص بالنسبة اليه اما بالمجاورة والقرب او المحاذات والمقابلة كما يشهد بذلك التجربة فان النار لا تسخن الا
ما يجاورها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى للزم
ان يكون للهيولى الى هذا الجسم المفيض وضع قبل الصورة فيلزم ان يكون الصورة متقدما قبل افاضة الصورة لان وضع الهيولى
مستفادة من الصورة التي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة بالجهات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يجوز ان يكون
علة اول الاجسام النفس لتوقف تاثيرها على الجسم ولا العرض لتاخره عن الجسم في الوجود فلا يكون الا العقل هو المطلوب واحتجوا ايضا
بان دوام حركات الافلاك التي هي ارادية لا تكون الا لمطلوب وذلك المطلوب لا يجوز ان يكون محسوسا لان طلب
المحسوس بجلب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال فيكون امرا معقولا وذلك
المعقول المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب بمقتضى العشق والعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل
صفاته او نيل شبه احدهما والاول لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان ينال بالفعل
فيلزم انقطاع الحركة لامتناع تحصيل الحاصل وهو ممتنع لانها علة وجود الزمان واما لا ينال فلا بد من الياس عن حصوله اذ لا شيء
فيلزم انقطاع الحركة ايضا او دوام طلب المحال فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق فالحركة لتشبه لا لنيل
شيئا فشيئا غير مستقر اي شيء بعد شيء بحيث ينقضي شيء ويحصل آخر والمعقول كامل موجود متصف بصفات كمال
بالفعل لا يتناهى كما لا تناهى والا لزم الانقطاع اي انقطاع الحركة لحصول المراد وطلب المحال لو تحرك لتحصيل ما هو
الحاصل وليس هو الواجب تعالى والا لو كان الواجب لم تختلف الحركات فتعين ان يكون هو العقل وثبت بذلك تعدد

العقول وزعموا انها اى العقول لا يكون اقل من عشرة واما فى جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع
بانحصار الافلاك الكلية فى التسعة اذ يجوز ان يكون كل من الكواكب الثوابت فى فلك والعاشر هو المدبر لعالم العناصر
بسبب الاستعدادات التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية وانها ازلية بما سبق من ان كل حادث [illegible]
[illegible] ويحل فيها كالصور والاعراض والعقول مبرأة عن ذلك منحصرة انواعها فى اشخاصها اى كل من العقول نوع
منحصر فى شخص لان تكثر الاشخاص للنوع الواحد لا يكون الا بسبب المواد وما يكتنفها من الهيئات جامعة لكمالاتها
وحاصلة بالفعل بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات وزعموا انها عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهياتها
عنده وانها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال المطابق ولسائر المجردات وجميع الكليات
لانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يتعقل لبرائته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكلما يمكن ان يتعقل يتعقل فى
[illegible] زعموا انها مبادى للنفوس والاجسام الفلكية اى الكمالات للنفوس الفلكية بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية
[illegible] هو العقل لا بطريق المباشرة بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بالقوة المحركة التى لا تتناهى وقد صدر عن العقل الاول
[illegible] باعتبار وجوده فى نفسه عقل الثانى وباعتبار وجوبه بالغير نفس الفلك الاطلس وباعتبار امكانه لذاته
[illegible] جرم الفلك الاول المسمى بالاطلس لان المعلول الاول يجب ان يكون فيه كثرة حتى يمكن صدور الكثرة من واحد وتلك
الكثرة لا يمكن ان يكون مستفادة من البارى تعالى لوحدته الحقيقية [illegible] لا نهاية له [illegible] يصدر عنها الا امر
واحد فيكون بعضها من البارى وبعضها من ذاته فالوجود والوجوب مستفاد من المبدأ [illegible] والامكان [illegible] ذاتى
وكذا يصدر من العقل الثانى باعتبار وجوده [illegible] وباعتبار [illegible] نفس الفلك الثانى وباعتبار امكانه [illegible] جرم
[illegible] الثانى فاسند الاشرف الى الاشرف [illegible] من الجسم [illegible] اشرف من
[illegible] امكان [illegible] على [illegible] من العقل الثالث باعتبارات الثلثة نفس وعقل
[illegible] الافلاك الكلية التسعة [illegible] العقول [illegible] وصدر من العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
[illegible] العناصر وصورها [illegible] وزعموا انها بسبب الاستعدادات الحاصلة للهيولى
بسبب [illegible] الافلاك واوضاعها [illegible] وزعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية [illegible]
[illegible] لا يكون لها علاقة مع الاجسام [illegible] فهى النفوس الفلكية والمنطبعة
[illegible] العناصر فهى النفوس الارضية وزعموا انها الجن [illegible] مجردة [illegible]
[illegible] هى القوة [illegible] فى افراد الانسان [illegible] على القوة العاقلة [illegible]
[illegible] اكتساب الخير الى اتباع الشهوات [illegible] الوهمية [illegible] لكل فلك روحا كليا
[illegible] كثيرة [illegible] العرش [illegible] الاعظم والفلك الاطلس كما [illegible]

بالنفس الكلية ذات الروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه واثبتوا لكل برج روحا
اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمرانات من انواع
النباتات والجمادات وغيرها لك قد ورد الشرع مطابقا لها ايضا حيث قال عليه السلام اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك
البحار وان لكل من انواع السكان روحا يدبر امره ولكل صنف روحانية يسمى بالطباع التام تحفظه عن الآفات
والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وعندنا الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة
على ان تتشكل باشكال مختلفة شانها الخير والطاعة ومسكنها السموات وكاملة في العلم والقدرة على الاعمال
الشاقة والعجيبة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجن كذلك
اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي والمؤمن و
الكافر والشيطان اجسام نارية شانها الشر والاغواء والقاء الناس في الفساد وتذكير اشياء المعاصي واللذات
فلا يمتنع ظهور الكل من الملائكة والجن والشياطين على بعض الابصار كما يكون لبعض المشايخ واصحاب السحر
وفي بعض الاحوال كما يكون لبعض الاناسي وقت نفقة وتطيعها اصحاب السحر وقت المخالطة بالنجاسات وما على
كلامهم في كل باب من الرد والاعتراض مع اني قد ذكرت نبذا منه اعرضنا عنه مخافة الاطناب قال
المدرس والعلم ان القدماء من الحكماء قالوا ان ما بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى بعالم المثل ليس في
تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم لذاته معلول في مادية وعمل فيظهر بالحس بمعونة مظهر كالمرآة و
الخيال والماء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة والخيال او زالت المقابلة
والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة الافلاك المثالية وتبدل عناصره
ومركباته وآثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي ومنها ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا
غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدائنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا وهما مدينتان عظيمتان
لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان انتهى
ويؤيده ما نقل عن قطب الاقطاب خلاصة السيد محمد المعروف بشاه عالم انه كان في مجاهدة مدة من شاه
سلطان احمد بن احمد وعنده ابن من ذلك السلطان اسمه محمد المعروف مبارك او سوى خاتمة حتى
بالخلافة قائما ثم الكبير اسمه قطب الدين اراد تغيير السلطنة من تعلقه وصار ذا بيعة بعده تعهد لوجاهته في محفل
العظيم الشان في بلدة احمد اباد وفاز الفتح بجلوس السلطان فجأة بغتة لم تزده عده الا ان شيخ مقدم في
الاختفاء رجوت فيما ذلك الا ان شيخا كان شانه في آخر العمر خير السلطان وعم تحقيق مقصده بما نسب من انتسابه

زوجته مع الابن فحيثيت وارادت ان تحقق من هذا فقال الشيخ رحمه الله على سلك فان عجلا بينك فجربت فقال الله عالما
بسببه بعالم المثال فقد استعرت حالته التي سيكون والله الهادي الطريق الصواب ومنه البداية واليه المآب ولما فرغ
المصنف عن ابحاث النفس والعقل شرع في الابحاث المتعلقة بذات الواجب وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز فقال
الباب الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في هذا العلم فاجرى الكلام في الذات وطريق الاثبات
عند الحكماء ان يقال انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المراد وان كان ممكنا فلا بد للممكنات من
واجب والا فان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينتقل الكلام اليه فاما يلزم الدور او التسلسل وكلاهما
محال وعند المتكلمين انه قد ثبت بالدلائل حدوث العالم ولا بد للمحدثات من قديم قطعا للدور والتسلسل كما
ذكرناه وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال بالآفاق والانفس ذواتها وصفاتها لا
مكانها عند الحكماء وحدوثها عند المتكلمين وقد اشير الاستدلال بها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله عز وجل كقوله
تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن
آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى
الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من
موضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى والاسفل لانه اي الاستدلال بهذه الاشياء الظاهر في نطق
الكل النافع للجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب المهتدي اليه بالاستدلال الحقيقية
ولا استكثار منه بما يفضي الى اليقين والحدس والتامل الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا
مطلقا موصوفا بصفات الكمال على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام تدل على المسير
فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير منزها عن الزوال قال عضد الملة والدين لما ثبت
ان الصانع واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي وابدي ولا حاجة الى جعله مسألة برأسها ثم الحق ان ذات
الواجب تعالى يخالف سائر الذوات ولا يماثل غيره لئلا يلزم وجوب الممكن لان كل شيء يعرض ان يكون
مثلا للواجب لا يشاركه الا ينفي الامكان عنه واثبات الوجوب له ومعلوم ان ما سواه ممكن فيلزم وجوب
الممكن بعينه او امكان الواجب لانه لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعين لضرورة الاثنينية بينهما ولا شك
ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز كما سيأتي فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما سبق
فيلزم ان يكون ممكنا هذا خلف وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات واحتجوا على كون
الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريره ههنا ان الذات ينقسم الى

الواجب والممكن وموجود وحقيقته مشتركة وانما نجزم بالذات مع الترديد في الخصوصيات وغير ذلك والجواب ان المشترك
مفهوم وهو امر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق فافهم وان كونه ازليا ابديا اغنى عن البيان لما ذكرنا

فصل في التنزيهات وهي الصفات السلبية اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه الواجب لا جزء له والا لكان ممكنا

لان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن ولا تعدد افراد للواجب لان التعدد لا يتصور
بدون التمايز فان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او معلل بها او لا نفسها ولا لازم الماهية فلا تعدد
لان تعليل الشيء بماهيته او بما يقوم بها من الصفات ينافي التعدد او يكون معللا بامر منفصل للماهية فلا يجب
بالذات لانه يكون في تعينه محتاجا الى ذلك المنفصل والمحتاج لا يكون واجبا ولان وقوع ما قصده الواجبان المتعددان
اما بهما بالشركة والتعاون فلا يستقلان او بكل منهما بالاستقلال والقدرة التامة فتوارد علتان على معلول واحد وهو
ممنوع او باحدهما وهو محال لانهما تساويا في الاستقلال فترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وقصد
وقوع الممكن وللمقدورية امكان الممكن ونسبة الممكنات الى الالهين على السواء من غير رجحان ولان احدهما اذا لم
يتمكن من ضد ما قصده الاخر عجز حيث لم يقع مراده والمفروض انهما موصوفين بكمال القدرة وان تمكن ان يفعل
ضد مراد الاخر كما اذا اراد احدهما الحركة والاخر السكون فان وقعا حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين وكلا اي وان
لم يقعا لزم عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع النقيضين مثل الحركة والسكون على تقدير عجزهما ولزوم الترجيح
بلا مرجح على تقدير حصول مراد احدهما وعدم حصول مراد الاخر لان النسبة من جانب الاثر والمؤثر على السوية ولانهما
ان اتفقا على ايجاد كل مقدور فالتوارد اي توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وقد مر بطلانه وكلا اي ان لم يتفقا
بل يختلفا فالتمانع فاما ان يوجب عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح كما مر وهذا يسمى دليل التمانع وفي النصوص القطعية
الدالة على انه تعالى واحد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والله لا اله الا هو الم الله لا اله الا هو الحي القيوم وقوله تعالى
انما الهكم اله واحد وغير ذلك كثرة وقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع وهو
ما مر ذكره انفا والمعنى لو كان يتولاهما ويدبر امرهما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا وفيه دلالة على امرين احدهما
وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحد والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله كذا في الكشاف والمشركون
منهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين احدهما مبدأ الخيرات ويعبرون بالنور والثاني مبدأ الشرور ويعبرون بالظلمة
ومنهم المجوس القائلون بان للعالم فاعلين احدهما خالق الشرور ومبدأها ويسمى باهرمن والثاني خالق الخير ومبدأه
وهو يزدان ومنهم المثبتون للولد وهم النصارى وكانوا قبل تنصر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله ونبوة
عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى بعد التنصر فقال اهل النسطورية ان عيسى هو الله وقال اهل اليعقوبية انه ابن الله
وقال اهل الملكائية الالهة ثلثة واليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله بعد موته وكان يقرأ التورية

عن ظهر قلبه ومنهم عبدة الاصنام وفي عبادتها تاويلات منها انهم كانوا في قديم الدهر عبدة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب
تمثالا واشتغلوا بعبادتها وكانت فيهم توجيه تلك العبادة الى الكواكب ومنها ان اصحاب الطلسمات كانوا يرصدون الاوقات
الصالحة للطلسمات النافعة في الاعمال المخصوصة فعملوا في ذلك الوقت صنما ويعظمونه ويرجعون اليه الا انهم لما عبدوها معظمين
معتقدين الاستحقاق للعبادة كانهم صاروا قائلين بتعدد الواجب لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب و
اما القائلون بعدم الصفات الزائدة للواجب تعالى كما هو مذهب الفلاسفة والشيعة واما المعتزلة فلهم تفصيل يجيئ وخلق
الحيوان لافعاله كما هو مذهب المعتزلة وخلق الشيطان للقبائح كما قال المعتزلة وخلق العقول للنفوس الفلكية
وللاجسام الفلكية وخلق الافلاك لما في عالم العناصر كما هو مذهب بعض الحكماء فهم القائلون بالتوحيد منزهون
الواجب من ان يكون خالق الشر ومصدر الصدور الكثرة وليسوا مشركين كالمثبتين الالهة المتعددة ولكن اهل البدع
والضلال لانهم نحوا القول الحق باثبات ما لا ينبغي للواجب ونفي ما ينبغي له عنه تعالى وتقدس الا ان القول بتعدد
الذوات القديمة الموجدة لذوات مستقلة خطب هائل يورث الضلالة المخلدة في الجحيم والواجب ليس بجسم
ولا عرض للاحتياج يعني انه لو كان جسما لكان مركبا اذ كل جسم مركب كما مر وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج
بواجب ولو كان عرضا لكان محتاجا الى محل يقومه اذ لا معنى للعرض سوى ذلك والمحتاج لا يكون واجبا ولا متحيز للزوم
قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما هو مقرر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته بل وجوبه
اي وجوب الحيز وامكان الواجب لان الواجب المتحيز محتاج الى الحيز وكل محتاج ممكن فيلزم امكان الواجب
دون العكس اي ليس الحيز محتاجا الى الحيز لامكان الخلا فيكون مستغنيا عن المتحيز الواجب والمستغني عن الواجب يكون
مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا ولا جوهر لامكانه اذ معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما مر ولو اريد به اي بالجوهر القايم بنفسه
وبالجسم الموجود مطلقا كما هو شايع فيما بين الحكماء فيمتنع شرعا لان اسماء الله تعالى توقيفية ولحسبان اطلاق
الجسم والجوهر يطلق غالبا على الممكنات والقول بانه تعالى جسم على صورة انسان فقيل شابا امرد جعد شديد
الجعد وقيل شيخ اشمط الراس واللحية او غيره سواء كان مركبا من لحم ودم كما قال مقاتل بن سليمان او نور متلألئ
كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه وفي جهة العلو انها اشرف الجهات كما قال محمد بن الهيصم مماس
للعرش اي الصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال كما هو مذهب بعض اليهود حتى قالوا ان العرش ليئط
من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل او محاذيا اي للعرش والقائلين بالمحاذاة فرقتان فرقة على
ان بعده عنه بمسافة متناهية وفرقة على انه بمسافة غير متناهية تمسكا بان كل موجود جسم او جسماني متحيز او
حال فيه انتهى المتحيز متصل بالعالم او منفصل عنه بالجهة فذلك القول الخ تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

والنصوص الواردة من الكتاب والسنة المشعرة بكونه تعالى جسما او فی جهة كقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك متاول بتاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث ولا يتحد الواجب لغيره لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولزوم الانقلاب اي انقلاب الواجب ممكنا او الممكن واجبا او اجتماع الوجوب والامكان في شئ واحد ولا يحل في شئ لامتناع الاحتياج والتحيز لان الحال في الشئ تفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب وحكى الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى عليه السلام واختلفوا في الاتحاد فقالت النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت في عيسى عليه السلام وصارت معه هيكلا وقالت اليعقوبية الاتحاد هو الممازجة حتى يصير منهما شئ ثالث قال صاحب الصحائف وانما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات لانه جاء في الانجيل ما يوهم ظاهره على مثل هذا ونقل مضمونه بالعربي ايضا وحكى الحلول عن بعض الغلاة من النصارى في حق مريم عليها السلام وعن بعض غلاة الروافضة في حق علي رضي الله عنه فمنهم من قال ان الكلمة قد حل وتداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات ومنهم من قال ظهر اللاهوت في الناسوت كجبرئيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي واولاده المخصوص الذين هم خير البرية ويمتنع اتصافه تعالى لانه تغير لان الاتصاف به بعد ما لم يكن يكون تغيرا وهو على الله محال ولا يمتنع وجود ذلك الحادث في الازل لان اتصاف الواجب بالحادث يوجب جواز ازلية الحادث فيلزم الانقلاب اي انقلاب الحادث قديما ازليا لان الازلي الذي ما لا اول له والحادث ما يكون بعد العدم ويوجب زوال ضده اي ضد الحادث فيلزم عدم الحلول عن الحادث وما لا يخلو عن الحادث يكون حادثا لما مر واما الاتصاف بما له تعلق حادث كالصفات الحقيقية المتغيرة بالتعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه او الاتصاف بما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال الحاصلة بعد ما لم يكن لكونه غير رازق لزيد الميت بل رازقا لعمرو المولود فليس من المتنازع فيه فافهم فصل في الصفات الوجودية هي ازلية ابدية زائدة على الذات اذ لا يعقل من مفهوم العالم الا من له علم وهكذا فالواجب عالم له علم

وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وسائر الصفات ولو كان علمه ذاته وقدرته ذاته
وكذا سائر الصفات لما افاد حمله ولا يجوز ان يقال انه عالم قادر ولم يتميز الصفات بعضها من بعض لانها
كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات
كان الذات نفس القدرة ضرورة ولم يفتقر الى الايجاب لان اثبات شئ لشئ انما يتصور بين اثنين وجاز اتصافه
اي العلم بما يتصف به الذات من الحيوة والارادة وكذا في سائرها فيلزم اتصاف الصفة بالصفة وهو باطل وقالت
المعتزلة اي في اثبات الصفات للواجب استكمال بالغير وهو تعالى منزه عن ذلك وتعليل للعالمية بالعلم مع انها حينئذ
لا يحتاج الى الغير لاستحالة الجهل عليه وكاستحالة افتقاره الى فاعله يجعله عالما وتكثير للقدماء وهي الذات والصفات
او كثرة القدماء وقولنا في جواب قولهم فيه استكمال بالغير الصفة لا عين ولا غير حتى يلزم الاستكمال بالغير
ولو سلم انها غير فلا نسلم الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له بل نقول هذا الكمال ناشئة عن الذات
ودائمة بدوامه غاية الكمال وقلنا في لزوم الكفر في التكثر الكفر بتعدد الذوات القديمة كما لزم
النصارى واعلم ان القول بتعدد القديم مطلقا ليس بكفر بالاجماع بل في القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم
الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في
الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بنفسه قالوا اي المعتزلة في بقاء الصفات اي ان الصفات لو كانت
قديمة كانت باقية بالضرورة وبقاء الشئ صفة زائدة عليه قائمة به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل قلنا
المستحيل قيام العرض بالعرض كما مر والمعنى اعم من العرض لانه كما يطلق على العرض يطلق على المفهوم وفيه نظر
لان معنى قيام العرض بالعرض التبعية في التحيز وسبب استحالته في العرض انه لا يستقل بالتحيز فكيف تبعه غيره وهذا
القدر يلزم في المعنى ايضا واجيب بان معنى القيام الاختصاص الناعت بالمنعوت كما هو المراد في قيام الاحوال
والصفات بالذات ويجوز ان يراد هذا المعنى في قيام العرض بالعرض ايضا ولو سلم فهي ببقائه هو بقاء الذات
فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات او نقول بقاؤها اي الصفة ببقاء هو عينها
فانه عين ذلك علم للذات فيكون به عالما وبقاء بنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الشئ بقاء له وبقاء للشئ [illegible]
وغيرها كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول شيئين بقيام واحد لان احدهما كان
[illegible] واي قيام صفة بذاته بخلاف حصول متحركين بحركة واحدة قالوا لو كانت لذاته تعالى صفات [illegible]
من العلم والقدرة وغيرهما فيما تقل قدرته وعلمه قدرة الشاهد وعلمه فلا يختلف آثارهما والاختلاف
في الآثار بين تلك ممنوع [illegible] لا يلزم من اثباتنا عدم اختلاف الآثار لان الاشتراك والتماثل في تمام الماهية
[illegible] كذلك لكان جميع صفات الممكنات اليها [illegible] وهو بين البطلان فنفوها اي الصفات

الموجودة القدرة قدمها على سائر الصفات لانها مبدأ الآثار وهي صفة واحدة ازلية تؤثر شيئا من شانه ان يكون مقدورا ومن
الاستناد الحوادث اليه وفاقا منا ومن الخصم والذي استند اليه الحوادث لو لم يكن قادرا ونعني به انه ان شاء
فعل وان لم يشأ ترك وهو اوضح كونه مختارا ويقابله كونه موجبا بالذات وبه قال الفلاسفة فلو لم يكن قادرا يكون
موجبا وان كان موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة وهو ان لا يوجد حادث اصلا او عدم استناد الحوادث
الى المؤثر او التسلسل في الممكنات او تخلف المعلول عن الموجب لبطلان هذه اللوازم كلها دليل لبطلان الملزوم واما
بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد
فاما ان لا يستند ذلك الحادث الى مؤثر او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي
الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث اعني التسلسل وان انتهى فلابد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من
الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام كذا في المواقف و
لانه تعالى لو كان موجبا لزم من ارتفاع الممكنات ارتفاعه لاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع
الموجب لامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب واختلاف الاعضاء والاشكال في
اعضاء الحيوان واشكاله الى غير المختار لانا اذا فرضنا انه تعالى موجب فليس له قدرة مرجحة فيلزم الترجيح بلا مرجح
في تخصيص الكواكب بمحالها والاشكال بانواع الحيوان اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجيا موجبا لزم ان يكون
الحيوان كرة او على شكل واحد لتجانس النطفة لبساطتها لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى الاجزاء على
السواء او على كل شكل كرات مضمومة بعضها الى بعض لتجانس النطفة مركبة من البسائط مثل ما ذكر وفيه بحث اذ يجوز
ان يكون امتزاج الاجزاء مانعا من الكرية وقد تمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره من الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وبان القدرة وغيرها من العلم والحيوة صفات كمال
واضدادها من العجز والجهل سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان اتقان العالم وضعه على نحو
من اللطائف والعجائب وانتظامه على هذا الكمال لا يتصور الا من قادر حكيم عالم بحكم الضرورة تمسك
المخالف بوجوه ستة وهو الحكماء القائلون بالايجاب بان تعلق القدرة باحد مقدوريه المتساويين بالنظر
الى نفس القدرة لا يكون الا بمرجح فنقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ويتسلسل وبانه اي تعلق القدرة
بايجاده بالعالم اما قديم فيكون الاثر وهو العالم قديما او حادث انتقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك
التعلق فيتسلسل الحوادث وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرائط واذا اجتمع جميع ما لا بد منه وجب صدور
الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك وح لا اختيار وبان اثر المختار ان كان اولى به من الترك لزم الاستكمال
بالغير والا اي وان لم يكن اولى من الترك فالعبث اي لزم كون فعله تعالى عبثا وكلا الامرين محال وبانه اي

ان ما امتنع فی الازل فقد صار ممکنا فیما لا یزال لزم الانقلاب ای انقلاب الممتنع ممکنا اما ممکن الاثر فی الازل
وقد اوجده القادر المختار فاستناده الازلی الی المختار وهو ممنوع وبانه ای اثر المختار اما معلوم الوجود ای ان یعلم
فی الازل وقوعه فیجب او العدم ای ان یعلم عدم وقوعه فیمتنع والا لزم الجهل ولا شیء من الواجب والممتنع بمقدور فلا
یکون الاثر مقدورا والزوال مکنته فی الواجب وجود الفعل وفی الممتنع واجیب عن الاول بانا نعترف ان تعلق
القدرة باحد مقدوریه لا یکون الا لمرجح والمرجح تعلق الارادة لذاتها ای الارادة التی من شانها ان یتعلق
باحد المتساویین لذاتها کما اختیار الجائع احد الرغیفین فلا تسلسل وعن الثانی بانه یجوز تعلق القدرة والارادة
فی الازل بایجاده ای العالم فی وقته الذی وجد فیه وعن الثالث بان الوجوب بالاختیار عین الاختیار
ای وجوب الفعل عند اجتماع الشرائط بالاختیار وهذا محقق له مثبت للاختیار لا مناف له لانه بحیث لو شاء الترک بخلاف
الموجب نظرا الفرق وعن الرابع بقوله وقیل انا لا نسلم ان الفعل اذا لم یکن اولی به کان عبثا فان الاولی فی
نفسه او للغیر لا یکون عبثا وان سمی شاءه عبثا بناء علی خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته علی الواجب واشار
المصنف الی ضعفه بلفظ قیل لان افعال الله تعالی لیست معللة باعراض حتی یقال هذا اولی لنفسه او للغیر لا یسال عما یفعل
وعن الخامس بان الحادث ممکن فی الازل لذاته لممتنع وقوعه لکونه اثر القادر المختار ای انه ممکن
فی الازل بالذات وممتنع الوقوع مع حدوثه فلا یلزم جواز الاستناد الی القادر لما هو ازلی بل لما هو ممکن فی
الازل بذاته ولا نسلم استحالته وعن السادس بانه تعالی یعلم وجوده وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ینافی
فی المقدوریة بل یحققها وجمیع هذه الوجوه مع الاجوبة مذکورة فی شرح المقاصد ایضا ثم قدرته تعالی غیر منقطعة
فی طول [illegible] ولا مقصورة علی بعض الممکنات بل تتناول جمیع الممکنات فان التناهی والانقطاع من خواص
الکم لا ثم اذ القدرة بحسب ذاتها من الکیف فلا ینسب الیها التناهی لان المقتضی للقادریة هو الذات
والمصحح للمقدوریة هو الامکان والانقطاع لها ولا تناهی للممکنات قبل الوجود وتخصیص البعض بشرائط التعلق
التعلق وموانعه دون البعض فالقدرة عامة بما ذکرنا ولنصوص الدالة علی شمول قدرته مثل والله علی
کل شیء قدیر وخالف بعض المعتزلة کالنظام وسنبین فی القبائح لانه مع العلم بقبحه ایجاده سفه ومع عدمه
جهل وکلاهما نقص یجب تنزیهه تعالی عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة الیه فان الکل ملکه فله ان یتصرف علی ای وجه
[illegible] والبعض کالجبائیة فی مقدور العبد ای لا یقدر علی عین فعل العبد بدلیل التمانع وهو انه لو اراد العبد
[illegible] فوقعهما فیجتمع النقیضان او لا فوقعهما فیرتفع النقیضان والجواب انه مبنی علی تاثیر القدرة الحادثة
[illegible] بطلانه وعلی تقدیر تاثیرها فنقول بها فی هذا المقدور ممنوع بل الله تعالی او قدر علیه من العبد فیه وخالف
کالقاسم البلخی ومتابعیه فی مثله ای مثل فعل العبد ای لا یقدر تعالی علی مثل فعل العبد لان فعله اما طاعة

او معصية او سفه تعالى عنهما والكل منه محال والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الينا وقصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات والاغراض وبعد فهذا محل تامل
وبالجملة فالكل مستند اليه تعالى ابتداء اى بلا واسطة شئ او اختيار عندنا واسنادا الكل اليه تعالى
اعم من ان يكون ابتداء او بواسطة عند غيرنا ولغير فرق فذهبت المعتزلة الى ان الشرور والقبائح
من الشيطان واسندوا الافعال الاختيارية للحيوان اليه وهذا مسئلة خلق الاعمال وبلا اختيار ابتداء
او بواسطة عند الفلاسفة فانهم ذهبوا الى الصادر عنه تعالى بلا واسطة بطريق الايجاب هو العقل
الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا الى ترتيب المعلولات كما مر والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد كما مر وذهب المنجمون وهم الصابئة الى ان الكواكب المتحركة هي المدبرات امر في عالمنا اذ الدوران
الحوادث وجودا وعدما والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف في بعض المواضع
وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله
ومنها اى من الصفات الموجودة العلم وطريق اثباته بان فعله متقنا محكما لاستناد العالم مع امكانه
وانتظامه على هذا النظم العجيب اليه وكل من كان اثره بهذا البديع يكون عالما بالضرورة ونبه عليه مثلا بان من
راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم او هذا ظاهر
فان من راى في الآفاق والانفس تامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تفكر في الحيوانات وما هديت
اليه من مصالحها في صنع اذا كارها وحيد ارتزاقها من الجبل واعطيت من الالات المناسبة لها جزم بان من
كان هذا صنعه عالما بحقائقها من حيث تبني وتبنى ولكونه تعالى قادرا مختارا اي فاعلا بالقصد و
الاختيار كما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر من الحيوانات العجم في مساكنها وتدبير
معاشها كالنحل والعنكبوت وغيرها افعال متقنة محكمة مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان مبدئه
الاثار هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى فيها من العلم قدر ما تهتدى الى ذلك ولا اثباته
بالسمع اى بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع دور فان التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب متوقف على التصديق بالعلم فيه دور بخلاف مثل القدرة والكلام فان اثباته بالادلة السمعية
لا يوجب الدور وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر اى لا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم بل يعم المفهومات
الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قال
بعمومه للمفهومات كلها لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات
ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها وخالف بعضهم

في العلم بذاته لعدم الاثنينية فانهم قالوا انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين
اثنين متغايرين ونسبة الشيء الى نفسه محال لعدم التغاير والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة كذا قيل او بالعلم اي خالف البعض في العلم بالعلم للزوم لاتناهي
الصفات اي لو كان تعالى عالما بالعلم للزم اتصافه بلاتناهي عدده من المعلوم وهو محال لان كل ما هو موجود
بالفعل فهو متناه وكلما تعلق به العلم موجود بالفعل والجواب ان العلم صفة واحدة لها اعتبارات عقلية متعلقات
بالمعلومات لا موجودات عينية فيلزم الخ وان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة
الاعتبارات الخارجية فضلا عن لاتناهيها او بغير المتناهي لاستحالة وجوده اي خالف بعضهم في العلم بغير
المتناهي اذ كل معلوم متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يتعقل وغير
المتناهي غير متميز عن غيره بوجه والا لكان له حد وطرف به يمتاز وينفصل عن الغير فيلزم التناهي هف والجواب انا
لا نسلم ان المعلوم والمعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يلزم ذلك لو كان التميز منحصرا
في ان يكون بحسب الحدود والنهايات او بالمعدوم اي وخالف بعضهم في علمه تعالى بالمعدوم لانه نفي محض
وخالف الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها قالوا لو علم الباري تعالى بالجزئيات لزم تغير علمه بتغير الجزئيات
واللازم محال بيان الملازمة ان زيدا اذا كان في الدار وتعلق علمه تعالى بكونه في الدار فبعد خروجه منها ان بقي
العلم الاول لزم انقلاب العلم جهلا لان زيدا اذا لم يكن في الدار وتعلق علمه بانه في الدار كان غير مطابق وهو
الجهل وانقلاب العلم جهلا هو نفس التغير وان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد من الدار فيلزم التغير البتة والجواب
بان من الجزئي ما لا يتغير باعتبار ذاته يعني ان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وان تغير الاضافة
لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد ويتصف بانه قبل الحادث فاذا لم يوجد الحادث ثم معه اذا وجد
ثم بعد كما اذا عدم من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير
الاضافة دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات والحاصل ان على
التقديرين لا يلزم تغير في صفة حقيقية موجودة بل في مفهوم اعتباري وهذا ما قيل والقائل مشايخ
المعتزلة وكثير من الاشاعرة ان علمه تعالى بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد
وفي الجملة فالعلم لا يتغير بتغاير المعلوم كما لا يتكثر بكثرته اي المعلوم اذ لو تكثر بتكثره لزم كثرة
العلوم بل عدم تناهيها بحسب عدم تناهي المعلومات وان العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة
ينكشف بها الصور فلا تغير للعلم بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة ودون الفلاسفة انما يجب
اذا لم يجعل العلم نفس الاضافة بل صفة ذات اضافة اما اذا جعل اضافة اي تعلقا بين العالم والمعلوم

على ما يراه جمهور المعتزلة فلا يتم فلهذا اورده ابو الحسين البصري بوجوه ذكرها المص في شرح المقاصد تركناها لطول الكتاب بذكرها
ومنها اي من الصفات الارادة وهي صفة موجودة قائمة بالذات بها يتمكن وتخصيص احد طرفي المقدور
بالوقوع وهذا قريب من الاختيار الا ان في الاختيار ملاحظة الطرف الآخر دون الارادة قوله وتعلقها الخ فانه
اشارة الى جواب سوال مقدر تقديره ان نسبة الارادة الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء فتعلقها
بالفعل دون الترك في هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح والمرجح هو الارادة فيلزم تسلسل الارادات وتقرير الجواب
ان تعلق الارادة بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شانها التخصيص والترجيح وقدمها اي الارادة
لا يوجب قدم المراد لان تعلقاتها حادثة عند وقوع المراد يزول تعلقها والقول بانها حادثة قائمة بذاته تعالى
وهو قول الكرامية ضروري البطلان لما يلزم من قيام الحوادث بذات الله تعالى والقول بانها اي الارادة علمه
بالنظام الاصلح وهو قول الحكماء فانهم قالوا الارادة هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه
السابق على جميع الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي يجب بطبيق ان يكون كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
او القول بانها كون القادر غير مكره في ذلك الفعل ولا ساهيا وهذا قول النجار او القول بان الارادة هو
العلم في فعله لنفسه وانما هو الامر في فعل غيره حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا له وهذا قول
الكعبي وكثير من معتزلة بغداد او القول بانها الداعية بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل يعني انها علمه
تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الفعل نفي لما هو معنى الارادة اي هذه الاقوال كلها نفي لما هو معنى
الارادة المعلوم لكل متصف وهو ما يعلم كل واحد منا انه قبل ان يصدر عنه فعل او ترك يظهر في نفسه حالة
ميلانية تقتضي ترجيح احدهما على الآخر وقد دل عليه النصوص من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم
جميعا ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية واستدل به اي معنى الارادة المعلوم لكل متصف الفعل
بالاختيار ونحن نعتقد بانه تعالى قادر مختار في افعاله قطعا ومنها اي من صفات الله تعالى الحيوة والسمع
والبصر لدلالة النصوص القاطعة الواردة في الكتاب والسنة وهي لكثرتها لا تشتبه على احد ولا حاجة
الى ايرادها واجماع الانبياء بل جميع العقلاء من الحكماء وغيرهم على ذلك اي على انه تعالى حي سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناها فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
وذهب الجمهور منهم ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة وذهب الحكماء الاسلام
الكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية بانهما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات

السمعية ايضا على هذا الانها ورد على ان الله تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بالمسموعات بعد
المبصرات حال حدوثهما وصرفا للفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند التعارض وكان الخلو عنهما اي عن
هذه الصفات التي هي كمال نقص وهو على الله محال كما مر للاجماع فثبت صفات ثلثة قديمة ولما اعترض انه
لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر
اشار الى دفعه بقوله ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة
كالعلم والقدرة وما يقال انها اي الحيوة اعتدال المزاج كما يقال في الحيوان انها اعتدال المزاج النوعي
ويقال في السمع والبصر تأثر الحاسة فان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع
بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ممنوع في حقه تعالى اذ لا يتصور مزاج فضلا عن اعتداله وتأثر حاسته
بل هما صفتان قائمتان بالله تعالى كما حققناه وكذا كونهما اي السمع والبصر مجرد العلم بالمسموعات و
المبصرات كما قال الكعبي وابو الحسن ممنوع لما مر من النص ولان المسموعات والمبصرات من العالم وقد ثبت انه
خالقه وخلق الشيء وايجاده مشروط بان يكون مدركا بوجه من الوجوه والا لكان تخالف بايجاده ان الخلق يقتضي ادراك
الشيء من الجهة التي هو هو وادراك المسموع والمبصر من حيث انه مسموع ومن حيث انه مبصر ولا شك في ان هذا
الادراك لا يحصل لساير الصفات فلا بد ان يكون له صفتان اخريان متعلقتان بالمسموعات والمبصرات
من حيث هما هما واما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب
الصحيح انه تعالى يدرك متعلقاتها قال امام الحرمين الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري باحكام
الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروايح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين
والخشونة اذ كل ادراك يحصل نفيه ضده وهو نقص فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه
باحكام الادراكات ثم تقدس الباري عز وجل ان يكون شاما او ذائقا او لامسا فانها تنبئ عن اتصالات تعالى
الرب عنها وتنزه ومنها اي من صفات الرب الموجودة القائمة به الكلام بشهادة اجماع الانبياء وتواتر
قولهم ثبت صدقهم بطريق دلالة المعجزات مع عدم توقف دلالة المعجزة على الكلام ليدور فانه لو
ثبت الكلام على المعجزة وصدق المعجزة على اخبار الله تعالى عنها بطريق التكلم لدار ولان ضده اي ضد الكلام وهي
الخرس نقص غير هو كمال ولو كان لغيره لزم كمال الغير عليه تعالى الله تعالى عن ذلك فالحاصل انه لا خلاف لارباب الملل و
المذاهب في انه تعالى المتكلم واختلفوا في معنى كلامه وهو عندنا صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية
للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك هذا هو الكلام النفسي ويدل عليها بالعبارة
والكتابة فتلك الصفة هو الكلام النفسي وما عبر به عنه هو الكلام الحسي فاذا عبر عنه بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل

او بالعبارة منقوشة وجمهور العرف على ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي وقد عرفت معناهما ولم
يقل بقدم الحسي الا الحنابلة والحشوية فانهم قالوا لما ثبت ان كلام الله تعالى هو هذه الحروف والاصوات ولا يجوز
قيامها بذات الغير لان صفة الشيء لا يمكن قيامها بالغير ولا بانفسها فتعين قيامها بذاته تعالى فتكون قديمة لاستحالة
ذاته تعالى محلا للحوادث وبطلانه ضروري لكونه اى الحسي مترتب الاجزاء ممتنع البقاء وان الكل الذي هو صفة
الله القائمة به هو الكلام النفسي لا الحسي كما توهموا من اشتراك اللفظ وعند المعتزلة هو اى الحسي حادث في جسم ملك او نبي
ثانيه معنى تكلم الباري تعالى عندهم انه خلقه فيه اى في الكلام حروفا واصواتا او في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي
صلى الله عليه وسلم بناء على اثبات كونه نفسيا ان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام للقطع بان موجد
الحركة لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا ولا يتصور الكلام القائم بذاته تعالى اللفظي وهو المنتظم
من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة انه ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط
بانقضائه فتعين المعنى وهو الكلام النفسي المذكور والقول بان النظم قد يكون دفعي الاجزاء فيصح قيامه به تعالى
كالقائم بنفس الحافظ او بالطابع وهو لا يتنزه حادث وايضا كل من يأمر وينهى ويخبر ويستخبر يجد من
نفسه معنى غير العلم والارادة فذلك المعنى هو الكلام النفسي يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وما
يعبر به عنه هو الكلام الحسي وشاع عند اهل اللسان اطلاق الكلام عليه كما قيل شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الكلام دليلا والفرق بين الحسي والنفسي بين اذ المعبر به اى الحسي قد يختلف باختلاف كل من هذه
الثلثة نوعا وصنفا دون المعنى ولا نزاع في انه اى الكلام يقال بالاشتراك والمجاز المشهور شهرة الحقائق على النظم
المخصوص والموصوف الحادث المسموع لا بمجرد انه دال على كلامه القديم بل لانه انشاءه واخترعه بقوله في اللوح
المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او بخرقه في الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية فباعتبار الانشاء
والاختراع يقال لهذا النظم كلام الله ويخص العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة والقراء والفقهاء
وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل العربي كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي
هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى وامتنع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ والمقروء فان قراءة
المعنى غير متصور والمسموع كقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والمتحدى به فان قيل التحدي للتحدي فيه
وايضا فلا يكون فذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل ومع ذلك لا يتصور
في الصفة القديمة ونحو ذلك من الذكر والقول لقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وبقوله انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون قالوا اى القائلون بحدوثه لو كان ازليا فالاخبار الماضي كذب
والامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه او عبث وهي في القرآن كثيرة والكذب والسفه والعبث على الله محال لانها نقص عجز او جهل

اي الكلام في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان ولا الامر والنهي وانما يصير احد الاقسام
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات مع انه يكفي في الخطاب بالامر والنهي في الكلام النفسي
فيها طلب معقول وجوده كما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة والتحقيق انه
انما يلزم السفه والعبث لو خوطب المعدوم وامر في حال عدمه واما على تقدير وجوده وطلب الفعل ممن سيوجد
كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبر صادق بانه سيولد فكلا او المذهب انه اي الكلام واحد في الازل انما تكثر
بحسب التعلق فيما لا يزال اذ لم يرد السمع بالتعدد وثبوت الكلام انما هو به بل انعقد الاجماع على نفي الكلام
ثالث قديم فوجب ان يقال انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق فالكلام الواحد
باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا كما في سائر الصفات
واثبت الشيخ البقاء يعني انه زعم بعض اصحاب الظواهر انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة وليس كذلك
بل له تعالى صفات كثيرة واما ادرجوا منها الا التي يتوقف عليها تصديق النبي عليه السلام والتي اختلف فيها من
الصفات المختلف فيها البقاء واثبت الشيخ ابو الحسن الاشعري البقاء وهي صفة كسائر الصفات لان الباقي
بلا بقاء كالعالم بلا علم فان الوجود متحقق في ذاته دون البقاء كما في اول فلزم كون البقاء صفة وجودية
زائدة على الوجود ورد القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة بانه
اي البقاء استمرار الوجود اي هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا شيء زائد على الوجود وبانه لعود الكلام
في بقاء البقاء اي لو كان البقاء امرا موجودا لكان له ايضا بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا
فيلزم تسلسل البقاءات واجيب بان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود واثبت بعض الفقهاء التكوين
من الصفات الوجودية واشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبون الى قدمائهم وفسروه
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وهو صفة ازلية لانه تعالى خالق اجماعا فله التخليق والتكوين
ومدح به نفسه بكلام ازلي قوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فيلزم صفة ازلية وهي المعنى بقول
الكل بانه تعالى يكون الاشياء فانها كلمة ازلية هي كن لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
ولما اعترض انه لو كان التكوين صفة ازلية لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير الفعل بدون الاثر
اشار الى دفعه بقوله وكلا يلزم من قدمه قدم المكون لان المراد صفة بها تكون الاشياء في اوقاتها
وتخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال والحق انه معنى اضافي يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وليس سوى
تعلق القدرة والارادة بالمقدورات قال الامام الرازي الصفة التي يسمونها التكوين يكون تاثيرها
اي بالنظر الى نفسها فلا تتميز عن القدرة والتمدح في الازل بالخالقية نفسه مثل التمدح بانه سيخلق

ما في السموات اي هو بحيث لو ذلك فيما لا يزال والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر السماء
والارض والانبياء وغير ذلك وما قيل ان التكوين هو نفس المكون وان التاثير نفس الاثر وشنعوا بهذا على الاشعري
وفساده ظاهر غني عن البيان ولكن معناه ان المفهوم من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق يعني ان لفظه شائع
في الناس بحيث لا يفهم من الاطلاق غيره لا انه هو حقيقة وان الحاصل من التاثير بحسب الخارج هو الاثر لا غيره
واما سائر ما يطلق عليه تعالى من الرحمة والكرم والرضاء وغير ذلك من الصفات الموجودة فراجعة الى
الصفات المذكورة وما ورد في الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه مثل الاستواء في
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وغير ذلك من القدم كما ورد في الحديث وغيره مجازات وتمثيلات
فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وتصوير لعظمته واليد مجاز عن القدرة وتمثيلها والوجه مجاز عن الوجود والعين
عن البصر **فصل في احواله تعالى** الحق انه يصح ان يرى وهو مذهب اهل السنة والجماعة بمعنى حصول الحالة
الادراكية التي تجدها الانسان حيث ما يرى الشيء بعد علمه كالحالة الحاصلة عند النظر الى القمر من غير جهة
ولا مقابلة ويحصل ذلك للمومنين في الجنة قال صاحب الصحائف ان الله تعالى كامل العلم تام الادراك لا يعزب
عنه شيء فيكون مدركا للاشياء باعيانها لامتناع التخيل والتوهم عليه وهويته موجودة ليست غائبة عنه فيكون مدركا لنفسه
هويته الموجودة بدون توسط المثال فاذا ادركها بدون التوسط يكون هويته الموجودة شاهدة له فيجاز على هويته
المجردة من الاين والكيف ان تكون مشاهدة فعلم ان هوية المجردة الموجودة قابلة للروية فلم يبعد لان يخلق الله تعالى
قوة بها الادراك في الباصرة بعد البعث فيجاز ان ترى اذا تجلى من غير تشبيه ولا تكيف ولا محاذاة ولا مسامتة انتهى
كلامه اما اثبات الصحة لروية تعالى فلان موسى صلى الله عليه وسلم طلب الروية فلو لم يجز الروية لم يطلبها موسى
عليه السلام لانه ان كان عالما بانه لا يجوز كان طلبه عبثا وهو لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا بالجواز وعدمه فكيف
وكان كليما نبيا والله تعالى علقها اي الروية على الامر الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق اي المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والقول اي قول المعتزلة بانه اي موسى عليه
السلام انما طلب العلم وعبر عنه بلازمه وهو الروية او بانه على حذف مضاف اي روية آية او انه عليه السلام
طلب مع العلم بانه لا يجوز لاجل القوم حيث قالوا ارنا الله جهرة او انه صلى الله عليه وسلم سال لزيادة
الطمانينة لسماع الامتناع اي امتناع الروية ظاهر البطلان خبر القول لان في الاولين صرف الاية
عن الظاهر بلا ضرورة وعن الثالث والرابع بان المجرد العا... ن يطلب ما لا يجوز وقد يستدل على جواز
الروية بدليل عقلي بان متعلق الروية المشترك بين الجوهر والعرض فانا نرى الجواهر مثل الطويل والعريض

وتميز الطويل من الاطول ومرجع الطول والعرض الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص واو راك الطويل او رايك لتلك
المتألفة تبادر على تركبه من الجواهر الافراد وترى الالوان والاضواء والحركة والسكون والاجتماع وغير ذلك من الاعراض
فلو عللنا الرؤية بعلة غير مشتركة لكون الجوهر مرئيا والعرض عرضا لزم تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وانه غير جائز ثم
المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود والحدوث لكن الحدوث يمتنع لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار العدم
جزء العلة واذا اسقط العدم عن درجة سقط الحدوث ايضا فتعين ان ليس العلة الا الوجود المشترك بينهما وهو
مشترك بين الواجب وبين الممكنات لما مر لان الحدوث او الامكان عدمي لما ذكرنا آنفا مع اشتراك
المعدوم فيه اي في الحدوث والامكان فلزم اعتباره فما يصح ان يكون صفة للمعدوم لا يصلح للعلية فقد
تحقق في حقه تعالى علة كونه مرئيا وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح ان يكون متعلقا بها ضروري
فيكون رؤية البارئ تعالى ضروريا ايضا ونقض هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لصح رؤية المشمومات والمذوقات
والمدركات والمسموعات لجريان الدليل المذكور فيها بعينه فاشار الى الجواب بقوله وجواز رؤية كل موجود
حتى الاصوات والطعوم والروايح والعلوم ملتزم فان الرؤية عبارة عن زيادة كشف وانجلاء
على امر وهذا لا يختص بموجود دون موجود بل لا يختص بحاسة البصر فيصح رؤية جميع المحسوسات وان استبعد
رؤيتها لجريان العادة من الله تعالى ذلك لا امتناع ان يخلق فينا ملكة الحرارة الا وراكية فان قيل الواحد
النوعي قد يعلل بالعلل المختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة قلنا الكلام في
المتعلق اي متعلق الرؤية والرؤية قد تتعلق بالشيء من غير ان يدرك جوهريته او عرضيته فانا
قد نرى الشيء وندرك ان له هوية ما من غير ان يدرك انه جوهر او عرض فضلا عن ان ندرك زيادة
خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرا واما الوقوع اي وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين
فلدلائل سمعية كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد عن ائمة اللغة التتبع الموارد
استعماله استعمال نظر اليه الا في الرؤية وحمل النظر على الانتظار وحمل لفظ الى على النعمة كما حمل المعترض
حيث قال لم لا يجوز ان يكون النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ويكون الى
في الاية واحد الالاء فيكون اسما لا حرفا وساقطا للنظر كما ذكر الجوهري في الصحاح الالاء النعم واحدها الا بالفتح
وقد يكسر ويكتب بالياء او يكون الى بمعنى عند كما ذكر الازهري في تهذيبه نقلا عن ابن السكيت ان الى يجيء بمعنى
عند فيكون معنى قوله الى ربها ناظرة نعمة ربها منتظرة او عند ربها منتظرة نعمته ولو كان مكان او في قوله او
حمل الى الا او لكان النسب تعسف عن المعنى ... فان الاية وردت في المؤمنين وتخصيصها بالانعام
والاكرام فاذا حمل الى على الحرفية والنظر على الرؤية تحقق لان رؤية الله تعالى من اجل النعم والكرامات والوصل

الى على معنى النعمة او عنده والنظر على الانتظار لم يتحقق ذلك لان انتظار النعمة لا يكون نعمة بل غما وهذا كما
قيل الانتظار اشد من الموت وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر الله تعالى شان
الكفار وخصهم بكونهم محجوبين وكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية وقوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وبيان الاستدلال به ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية
فقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار ينادي مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه
قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر وبقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها
فافعلوا ثم قرأ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها متفق عليه قال الحافظ في سند هذا الحديث حدثنا
عمرو بن عون قال حدثنا حماد وهشيم عن اسمعيل بن قيس عن جرير بن عبد الله قال كنا جلوسا عند النبي
صلى الله عليه وسلم اذ نظر الى القمر ليلة البدر قال انكم سترون الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام
فينظرون الى وجه الله وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم عيانا والاحاديث في هذا الباب كثيرة والمخالف
اي المعتزلة المنكرون للرؤية يدعي اقتضائها اي اقتضاء الرؤية المقابلة يعني انه تعالى لو كان مرئيا
لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة وايضا يدعي ان الرؤية تقتضي
دوامها عند حصول الشرائط يعني انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان
نراه الآن وفي الجنة على الدوام وكلاهما في حقه تعالى ممنوع لان المقابلة تتوقف على الجهة والتحيز وهو
في حقه تعالى محال واما الدوام فممتنع بالاجماع والعمدة في تمسك المخالف قوله تعالى لا تدركه الابصار
لظهور ان المعنى على عموم السلب لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية وائمة التفسير وصحة الاستثناء فاذا دخل عليه لا كان سلبا للعموم وان ادراك البصر عبارة
عن الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية ورد بان معنى الادراك هو الرؤية على صفة
الاحاطة بجوانب المرئي وحدوده اذ حقيقة الادراك النيل والوصول كما في قوله انا لمدركون اي لملحقون وهذه الرؤية
المكيفة بالاحاطة اخص من مطلق الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا ينهض استدلال الخصم وبعد التسليم
كون الادراك هو الرؤية او يدعي ان الادراك اعم منها اي من الرؤية ونفي الاعم يقتضي نفي الاخص رد بانه
لا عموم في الاشخاص لان مدرك الابصار موجبة كلية لان وضعه الجمع المحلى باللام الاستغراق وقد دخل عليه
النفي فرفع النفي الايجاب الكلي ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية فلا يكون عاما لجميع الاشخاص ولا عموم في الاوقات

لانها اي قضية ما ذكر لا تدركه الابصار سالبة مطلقة لا دائمة والسالبة المطلقة لا تقتضي الدوام واما قوله تعالى في
جواب سؤال موسى عليه السلام لن تراني فليس للتابيد اي نفي لن ليس للتابيد كما يدعيه المخالف انه للتابيد واذا
لم يره موسى ابدا لم يره غيره فتطابل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط ولا عموم النفي للاوقات لانه يجوز ان
يكون النفي مخصوصا بتلك الزمان او بالدنيا واما قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم يستدل به الخصم بانه لو كان الرؤية
جائزة لما سمى الله سؤالهم ظلما ولما يجازيهم بارسال الصاعقة فجوابه ان استعظام سؤال الرؤية بالتسمية
ظلما واخذ الصاعقة فلتعنتهم المستوجب للجزاء وطلبهم الرؤية في الدنيا كالاستعظام لنزول الملائكة في
قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا مع انه جائز وفاقا **خاتمة** الفصل المجهود على انه لا طاقة للبشر ان يعلم حقيقته تعالى بل لا يعلم
من الله تعالى الا الوجود وهو من الاعراض العامة والصفات كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
والسلوب ككونه واجبا اي لا يقبل العدم وازليا اي لا يسبقه عدم وابديا اي لا يلحقه عدم وليس بجسم ولا جوهر ولا في
مكان وليس له ضد ولا ند والاضافات ككونه عالما وقادرا ومريدا وخالقا ورازقا ولا شك ان العلم بهذه
الامور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة بل انما يقتضي ان الموصوف بهذه الصفات متميزة في نفسها عن سائر
الحقائق واما العلم بنفس تلك الحقيقة فنحن عاجزون عنه **فصل** في افعاله تعالى موجد فعل العبد هو الله
تعالى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العباد في
مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب قال بعض اهل السنة انا نعلم
بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق
ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته و
قال الامام الرازي هو صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى وقيل هو العزم المصمم فان الله تعالى
اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم طاعة كان او معصية اوجد الفعل عقيبه وهو اي الكسب امر اضافي يجب من
العبد حصوله ولا يوجب وجوده بل هو اثر المقدور وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور وربما صح انفراد القادر به
في محل قدرته بخلاف الخلق بل يوجب اتصاف الفاعل لذا اي يوجب الكسب من حيث هو اتصاف الفاعل
بذلك المقدور وذلك كيفية احد الطرفين من الامر المقدور وترجيحه وصرف القدرة اليه وعند
جمهور المعتزلة الموجد للفعل باختياره هو العبد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني المؤثر في الفعل مجموع
قدرة الله وقدرة العبد قال المص هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ولا فرق الا بان ايجاد القوى والقدرة

عند المعتزلة بطريق الاختيار وعندهم بطريق الايجاب بتمام الاستعداد واطلقوا لفظ الخالق على العبد اتفقت المعتزلة ومن
تابعهم من اهل الزيغ على ان العبد موجد لافعاله مخترع لها بقدرته الا ان المتقدمين منهم كانوا يمتنعون من تسميته خالقا بعد نفره
عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله والمتاخرون يسمونه خالقا مختارا ولفظ ... كون كل حيوان خالقا
لافعاله وقد وردت النصوص القطعية بان لا خالق الا هو قال الله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه [illegible]
لله تعالى واستحقاق العبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء بل يحمل على العموم وقال تعالى ولم يكن له شريك
في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا تخصيصه بعد عموم نفي الشركة بانه خلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان
لم يكونوا شركاء في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفي الشركة مستدركا وقال تعالى
انا كل شيء خلقناه بقدر بنصب كل وهو المختار اي خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد وعلى مقدار مخصوص
مطابق للغرض والمصلحة وقال تعالى والله خلقكم وما تعملون فهذا صريح على انه تعالى خالق عملكم اذا كانت ما
مصدرية كما اختاره سيبويه فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واذا كانت موصولة اي وخلق ما تعملونه على حذف العائد بقرينة
قوله اتعبدون ما تنحتون فلان كلمة ما عامة تتناول ما تعملونه من الاوضاع والاشياء وغير ذلك وقال تعالى هل من خالق غير الله
والتمسك به انما يتم لو جعل الخالق خبرا وهو ضمير الشان وقال تعالى فعال لما يريد بعده الآية تدل على انه تعالى
يفعل اي يوجد كل ما تتعلق به الارادة والمشيئة وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات والعبادات فيجب ان يكون موجدها
هو الله تعالى وقال تعالى كل من عند الله الظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي بخلق الله تعالى ومشيئته
لا شريك له غيره الا له الخلق والامر وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان اي انه الذي اوجد واثبت في قلوبهم الايمان وقال الله
انه هو اضحك وابكى اي انه تعالى اوجد الضحك والبكاء وهو من افعال العباد فدل على انه تعالى موجدها والآيات كثيرة منها
هو الذي يسيركم في البر والبحر ومنها قوله تعالى ألم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله ومنها قوله تعالى هل من خالق
غير الله ومنها قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقد تواتر من النبي صلى الله عليه وسلم
الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر ما يشعر بان كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيئته وان كان بعضها آحادا
الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وقد يستدل على نفي الخلق من العبد والاثبات تدريجا بوجوه عقلية منها انه
لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد لما ثبت شمول قدرة الله تعالى على
فعل العبد لكونه ممكنا وشمولها قد مر امتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد وانه لو كان العبد موجدا لفعله لكان عالما بتفاصيله
واما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص ممكن فلابد لرجحان ذلك النوع من مخصص وهو القصد ولا يتصور ذلك الا
بعد العلم واما بطلان اللازم فلان النائم والماشي يصدر عنهما افعال اختيارية ولا شعور لهما بتفصيلها وانه لو كان

العبد موجداً لفعله لكان متمكناً من تركه اذ لو لم يتمكن من الترك لم يكن موجداً مع ترجيح الفعل بمرجح لا يكون
فيه اي العبد وتقريره ان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن
بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدل الترك محض الاتفاق وعلى الاول ان كان ذلك المرجح للفعل
من العبد ننقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل او الانتهاء الى مرجح لا يكون في العبد لا يكون في العبد فاذا انتهى اليه
لم يستقل العبد بفعله ولم يتمكن من تركه لان الترك لم يمكنه مع التساوي فكيف مع المرجوحية مرجح وجب عنده اي عند ذلك
المرجح الفعل ويلزم التمكن من الترك مع ان معلوم الله تعالى هو اي الفعل يكون وقوعه البتة فان ما علم الله وقوعه
وجب وقوعه وما علم عدم وقوعه ممتنع لامتناع الجهل والواجب والممتنع غير مقدور فلا يكون العبد قادراً على شيء وقد يستدل ايضاً
بانه لو قدر على ايجاد فعله واختراعه لقدر على اعادته واللازم منتف اجماعاً لان الامكان ثابت من لوازم ماهيته
لا يختلف باختلاف الاوقات فمن يتمكن على الاختراع يتمكن على الاعادة ولهذا يصح الاستدلال على قدرته تعالى
على الاعادة بقدرته على الابتداء كما في قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة ولقدر على ايجاد
مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر اتيان علينا ان نفعل ما فعلناه سابقاً بلا تفاوت وان من العبد
لو قدر على ايجاد الفعل لقدر على خلق الجسم لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث وهو في الكل سواء ولو كان
قادراً على فعله لكان فعله بخلق الايمان والطاعات وكثير من الحسنات احسن من فعل الباري تعالى بخلق الشياطين
والاجسام والاعراض وكثير من الموذيات ولكان العبد اشرف من الله خلقاً واصلاحاً ولما صح سؤال الايمان
من الله ولا الشكر عليه اي انعام الايمان اولا يتصور ذلك اذا كان بخلق العبد واختياره وقد اتفقت الامة
على وجوب حمده وشكره على نعمة الايمان نفسه لذا قال لهم اما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة كابي الحسين
واتباعه لان كل احد يفرق بين حركته الاختيارية مثل سقوطه وبين الاختيارية مثل صعوده الى الجبل وادراك
الانسان الثاني لقدرته وايجاده دون الاول وكل احد يجد تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده كالاقدام
على الاكل والشرب عند الجوع والعطش وان كل احد قطع بان ما يطلبه من احداث الامور او ينتهي عنه انتهى
عن الفعل لما يكرهه او يتمناه اي الفعل للحاجة اليه او يتعجب منه بسبب لطف او رأى فيه انما هو فعل فاعله
لا غيره وهذا الكل يدل على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان ذلك ما ذكر من وجوه لا يفيد كونه اي الفعل المسند الى العبد
بخلقه وايجاده واختراعه بل كونه متعلق قدرته وارادته واقعاً على وفق قصده ودواعيه ومراده
ومنهم من ادعى ان العلم بكون العبد موجداً لفعله استدلالي نظري احتج عقلاء بانه لولا استقلال
العبد بفعله لبطل المدح على الحسنات والذم على المعاصي والامر بها والنهي عنها والثواب والعقاب
عليها فوائد الوعد والوعيد ونحو ذلك من ارسال الرسل وانزال الكتب اذ لا لطف للترغيب والترهيب

والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذايل فائدة وبان من افعال العباد قبايح لا يجوز ان يخلق الحكيم
كالظلم والشرك وسائر المعاصي وبانه لا معنى الفاعل القبيح الا موجده وبالعكس وبذا الوجه اتصاف
البارى تعالى بما لا ينبغي كالكافر والظالم والآكل والشارب والقاعد وغير ذلك من الافعال علم به
بان الكسب الذي هو شانه للعبد وتعلق القدرة والارادة من جانب العبد في وجود الفعل كاف فيما ذكر من
التكاليف والثواب والعقاب وصدور الافعال والآراء وان لم نقل ان هذا القدر من التعلق والكسب كاف فيه
فلا نزاع بيننا وبين المعتزلي في الوجوب اي جبر الفعل والامتناع بناء على المرجح الموجب - وهو الله تعالى او
العلم الازلي - فان ما علم وجوده من افعال العبد واراده الله وجوده فهو واجب الصدور والوقوع ولكن الكسب
كاف في اضافة الفعل الى العبد وكونه منهيا عنه من الله تعالى وما قال الخصم ان فاعل القبيح من اوجده ممنوع فان القبيح
فعل القبيح لا خالقه الا ترى انه تعالى خلق اصل القبايح وهو الشيطان مع انه منزه من ان يوصف بها ف
الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر واحتج سمعا بالآيات فان صاحب الصحائف قد
احتج بقريب من مائة آية وثبته ضبط ولايهم السمعية الواردة في عدة انواع الاول في اسناد الافعال الى
العباد سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد والاختراع قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى ومن لم
من خلق وقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فان العمل والفعل والخلق بمعنى الايجاد والثاني
في انه لا مانع للعباد من الايمان والطاعة والالجاء على الكفر والمعصية مثل قوله تعالى فما لهم
لا يؤمنون وقوله تعالى كيف تكفرون فلو كانت هذه الاشياء من الايمان والكفر وغيرهما بقدرة
الله وفعله وارادته لكانت مانعا وملجأ وقد نفاهما بالنصوص والثالث الواردة على تعليق الافعال بارادة
وهي قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وقوله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
والجواب ان بعضها غير المتنازع فيه وهي الواردة على عدم المانع فان المراد الموانع التي هذه
التي يتعللها الكفار والجهال وهذه موانع عقلية والبعض مأول وهو ما ورد في النوع الاول جمعا
بين الادلة السالفة الواردة على ان الكل بقضاء الله وقدره فيحمل هذه الالفاظ على مجازات عن
التسبب العادي اي من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او يحمل هذه الاسنادات
مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة ومشية العبد ليس الا بمشية الله تعالى قال المصنف
ان التعليق بمشية العبد هنا لكن مشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله تم هيبه
واعلم ان معقول الجبرية القائلين ان العبد مجبور وكل فعل منسوب الى الله تعالى حقيقة وظاهرا على انه
لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح وهو ليس من العبد فلا فعل للعبد والدليل بان تفاصيل افعال العباد

مسلوبة لهم والجاهل بالامور لا يكون خالقها وتمحل القدرية القائلين ان العبد خالق للافعال بالاستدلال على انه لو لم يكن
قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وغيرها والدليل ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم
فلزم ان يكونوا خالقين كما قال الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وهو اشعار بان لهم خلقا والحق انه لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين قيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق رضي الله عنه واولاده الكرام وقيل سمع هذا
الامام ابو حنيفة رحمه الله اذ المبادي القريبة لافعال العباد على الاختيار العبد وقدرته والمبادي البعيدة على الاضطرار
اي اضطرار العبد في فعله كالانسان مضطر في صورة مختار فان قلت متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات
والقوابل بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يمكن اسناد
الفعل الى العبد قلت الانسان محل القدرة والارادة والشعور بخلق الله تعالى وارادته لكنها غير مختصة بطرف ما من
الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة لكل من الفعل والترك والعبد يصرفها الى احدهما فبهذا صح اسناد
الفعل اليه فحال الانسان كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام بعض العقلاء قال الحائط للوتد
لم تشقني قال سل من يدقني وافعاله اي العبد بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره اي ايجاده الخ
عنده كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن ولو بواسطة موجب عند الحكماء فان عندهم او ثم الاستعداد
تائين القيض ضرورة فجميع الممكنات مستندة اليه بلا شيء وهو مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له
وما ليس بكائن ليس بمراد وكل ما هو مراد فهو واقع بقضاء الله وقدره والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فلزم
ان يكون فعله الذي هو كفر واقعا بالقضاء ومرضيا به واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر فاشار الى جوابه بقوله و
الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر
انما هو بالنظر الى المحلية لا الفاعلية اي ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واتصافه به وانكاره ليست
بهذه النسبة ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره بهذه النسبة والفرق بينهما ظاهر فانه لا يلزم
من وجوب الرضاء بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح
ذلك لما وجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وعند المعتزلة لا يصح قوله فعل العبد بقضاء الله تعالى الا
بمعنى الاعلام والكتابة كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض اي اعلمنا
هذا وكتبنا في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر او يكون القضاء بمعنى الالزام كما في
قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات خاصة دون المعاصي ثم اعلم انه لا خلاف
في ذم القدرية وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر الحاكم للامور كلها عن الله تعالى وكثرة
خوضهم فيه وقالوا اي المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره —

لان المثبت للشيء اولى بان ينسب اليه كالجبرية والحنفية مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
وقوله عليه السلام اذا قامت القيامة نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية سواء مرة في ان المجوس هم
الذين ينسبون الخير الى الله ويسندون الشر الى الشيطان ليسموتهم بابرز من لا يفوض الامور كلها الى الله ويشرك
غيره تعالى فيها يكون هو الخاصم ولو سلم ان نسبة الشخص انه يكون الى ما يثبته فالمراد مما اثبته ما من لضعيف العقل الى
النفس وعدمه على كونه الفاعل ويثبت لنفسه شريكا لمولى بالنسبة اليه خاتمة الفصول الشاهدة بان الكل بمشية الله الكثيرة
حتى صار بمنزلة المثل ما روي مرفوعا الى النبي عليه السلام وموقوفا ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن كيف لا انهما
وقد ثبت انه تعالى خالق للكل فيريده وعالم بعدمه ووقوع ما لم يقع فكيف يريده — لكن منهم من منع النسبة اليه تعالى
تفصيلا بان يقال بانه يريد الظلم والكفر والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة
والخنازير للادب والاحتياط ولا يقال بانه الكفر مع كونها مخلوقة له وفاقا وقد بالغت المعتزلة فانهم جزموا بانه تعالى لا يريد
القبائح ويريد جميع افعاله غير ارادة الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد لما امر به كاره لما نهى والكفر كل
يريد اضدادها اي اضداد القبائح وهي الحسنات وان لم تقع فجعلوا اكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده وما هو كاره
من المعاصي والمنهيات تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة — والله تعالى منزه عن القبائح وان العقاب على ما اراده ظلم
وان الله لا يظلم مثقال ذرة وان الامر بما يراد والنهي عما يراد سفه والله تعالى عنه وان الارادة يجب
يستلزم الامر لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ويستلزم الرضى لانه لو كان مراد الكافر فيجب
وجب الرضا به لما مر ويستلزم المحبة لان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده فيوجب محبته والكل فاسد اما الاول
فلانه لا قبيح منه تعالى غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه والثاني فلان الظلم التصرف في ملك الغير وهذا التصرف في ملكه
واما الثالث فلانا لا نسلم السفه اذ ربما لا يكون غرض الاتيان بالمامور كما في صورة امتحان السيد العبد او اعتذاره
عن ضربه واما الرابع فالاستلزام ممنوع لان الشخص قد يريد به ولا يامر كالعكس والمراد مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا
انما هو بالقضاء دون المقضي كما مر وان الارادة لا يستلزم المحبة فان الله يريد كفر الكافر مع انه يبغضه وهذا
الاخير لا يصلح للرد لانه عين المتنازع واما التوبيخ اي رد الله تعالى على المشركين الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا
والتوبيخ على دعائهم ان الكفر بمشية الله فلقصدهم الاستهزاء في هذا الدعوى وجعل ذلك اي الامر
عذرا لهم في الشرك بالله ولذا جعلوا مكذبين في قوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم بجعل مقالتهم كذبا
لا كاذبين — وترتب عذاب الابد على تكذيبهم الرسل لا على احالة المشية الى الله تعالى كما زعم المستدل ولهذا
صرح وحكم في الآخر الآية بانه لو شاء لهديكم اجمعين واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك
مكروها فجعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان فالمراد بعد تسليم كونه هنا

الى المنبهات الواقعة ... وما فيما بين الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى ... ثم ما ذكر فصل الحسن والقبح
لا نزاع في الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم والجملة وكلما يستحق المدح والذم في مجاري
العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب او الذم
والعقاب في حكم الله تعالى ... الشيء بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بان الاستدلال في الآية انه لو حسن الفعل
او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام قبل ورود الشرع وليس كذلك لقوله تعالى وما كنا الآية ولانه لو كان الحسن والقبح لذات
الفعل لما تخلف عنه في شيء من الصور واللازم باطل فان الكذب حرام قبيح مع انه يجب ويحسن فيما اذا تضمن انقاذ نبي من الهلاك
وكذا القتل عمدا او ظلما ولان العبد لا يستقل بفعله من غير مرجح يوجب الفعل وذلك الداعي يحصل بخلق الله تعالى اياه فلا يوصف
فعل العبد بالحسن والقبح عقلا والمدح او الذم عقلا بمعنى الاستقلال اي بطلبه وقالت المعتزلة حسن الافعال وقبحها لا يكون
بالشرع بل بالعقل لان حسن الاحسان والعدل وقبح العدوان والجور ضروري باتفاق العقلاء حتى الذين لا يدينون
بدين كالبراهمة ولان العاقل عند التساوي في تحصيل غرضه بالصدق والكذب يؤثر الصدق وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري
لا لان العاقل ... او الغرض من غير تصور نفع ودفع ضرر لنفسه على الكذب متعلق بقوله يؤثر الصدق واهلاك الغريق
وذاك الا لانه ذاتي ... ولانه لولا قبح اظهار المعجزة على يد الكاذب بالعقل لم تثبت النبوة لان اثبات النبوة
يتوقف على ... اظهارها على يد الكاذب لم يثبت صدق الرسل فعلم ان الكذب قبيح عقلا وهو المطلوب والجواب عن
الدليلين ... ان جزم العقلاء بالحسن والقبح فيما ذكر من الاحسان والعدوان والصدق والكذب
... لا جزمهما بمعنى الملائمة والمنافرة للطبع وصفة الكمال والنقص وهما بهذين المعنيين عقليات
... لذلك للرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه تصور مثله في حق
نفسه ... عدم الوقوع اي وقوع المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية لان في قدح
... الشرائع ... الرسول ... وقد يكون النبي في اثبات النبوة بالمعجزة كاذبا فلا يمكن حينئذ تميز النبي من المتنبي
... وقد تمسك على كونهما عقليين بان من عرفه تعالى بذاته وصفاته الكاملة تماما
... واصر على نسبة كل النقص اليه من الوجه والحلول علم قطعا انه في المعرض العقاب
... الشرع ... قطعا بهذا العلم من قرب الشيء ... يستحق الذم والعقاب واستمرار العادة ... في
... بحسب الظن بانه بمجرد حكم العقل يدرك ذلك وتمسك بانه لو كان ثبوت الحسن والقبح
بالشرع ... بوجوب ... وهو النظر شرعا البتة فلزم افحام الانبياء
... وجوب النظر شرعا لا يوجب الافحام فيجوز لنا التوقف على النظر فهو العلم بالوجوب
... بالاطلاق عدم تعليل افعال الله بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح

فاعلم ان التكليف بما لا يطاق على ثلث مراتب احدها التكليف بما يمتنع لذاته وثانيها ما هو ممكن لذاته لكن لم يقع
تحت قدرة العبد وثالثها ما هو ممكن لذاته وباعتبار قدرة العبد ايضا لكن يمتنع باخبار الله او لسابق علمه عدم وقوعه لا خلاف
في عدم التكليف بما يمتنع لذاته كجمع النقيضين ولا خلاف ايضا في وقوع التكليف بما يمتنع لسابق علم
الله تعالى او اخبار الله بانه لا يقع كايمان ابي جهل وابي لهب انما الخلاف فيما امكن وقوعه عقلا
ولم يقع حال كونه متعلقا لقدرة العبد كخلق الجسم او عادة كارتفاع الجبل والصعود الى السماء
فعندنا يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا قصد التعجيز واظهار عدم
الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في كونه مما لا يطاق لعدم القبح العقلي ولكن لم
يقع هذا التكليف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة لا يجوز هذا التكليف لكونه سفها
وهو قبيح عقلا ولا يجوز من الله صدور القبيح ومنا من ذهب الى ان تكليف ابي لهب بان آمن وتصدق
في جميع ما جاء به النبي ومن جملته اي جملة ما جاء به انه لا يصدق فيه اصلا تكليف بجمع النقيضين
واجيب بانه لا تكليف عليه بالجمع بين النقيضين بل انما كلف بتحصيل الايمان فهو ممكن في نفسه
مقدور للعبد بحسب اصله ممتنع لسابق العلم والاخبار اي اخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون من قبيل
ما هو جائز بالاتفاق وفيه لبطلان الكلام فحين وصل اليه هذا الخبر وكلف بان يصدق به على سبيل التعيين ولهذا اجاب
البعض بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية الركاكة والله اعلم

فصل تعليل بعض افعاله تعالى ثابت بالنص مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وفي قوله
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج والاجماع وعليه مبنى القياس.
ولا يكون الكل معللا لانا نشاهد بعض الافعال ليست فيه غرض اصلا فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه فالاقرب
حمل الخلاف اي خلاف اصحابنا للمعتزلة على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم
اي اصحابنا الاشاعرة ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين بانه لو كان البارى تعالى
فعل لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا في نفسه مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لان
كل ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
على الفعل وسببا لاقدامه وكلما كان كذلك وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى
الاستكمال فالفاعل يكون مستكملا لوجوده وناقصا بدونه فالغرض لا يتصور الا ان يكون عائدا الى غيره
فيلزم ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا للفعل ضرورة فيعود المحذور المذكور وهو الاستكمال
بالغير ورد بانه ان اريد بالاستكمال بالغير حصول منفعة لسبب الفعل فلا نسلم انه لو كان لغرض كان ناقصا

لذاته مستكملا بالغير لجواز ان يكون فاعل ما لذات ويحصل له بحسب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق للمدح لا محالة وان
اريد به غير ذلك فعلى الخصم البيان فتمسك بانه يعني ايجاد الغير لغرض من نفسه او غيره فان كان لنفسه فيعود الالزام
لغيره فينقل الكلام فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للسلسلة فلا يصح القول بلزوم
الغرض بعمومه وبانه لا يعقل في تخليد الكفار في النار نفع لاحد فلا يعلل بالغرض لا يسئل عما يفعل فوجب
ان لا تعلل افعاله تعالى بمنافع العباد ايضا كما لا يعلل بمنافع نفسه كما هو المذهب ولكن يدعى الصداقة لا عموم في الكل
بل بعض الافعال يعلل بالآخر بالمعنى المذكور ظاهر كما يشهد به الكتاب ذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف
عائد الى العباد وهو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون
الاستحقاق بدليل مثل قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات واستدلوا بان الخلو عن الغرض عبث
والحكيم لا يكون ... لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض في التكاليف سوى ما ذكروا ولان الاضطرار الى
تحمل التكاليف الشاقة بدون استحقاق شيء بازائها ولا منفعة ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة
والتعريض للمنفعة هي الحكمة المستحسنة ورد بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب العظيم بدون استحقاق بل يدعى
ترتب الثواب قد يكون فضلا من الله تعالى وبانه المالك للملك فيتصرف في ملكه كيف يشاء
فافعله منه ... ثم لو سلم لزوم الغرض فيجوز ان يكون هو الابتلاء والامتحان للعباد والشكر على
النعم ... على هذا الترتيب الانيق او غير ذلك مثل تهذيب الاخلاق او امر ما الخ
... استحقاق النعم الدائمة في الجنة من الحور والقصور واشياء لا تحصى عجائبها بمجرد
... بل تفضل محض من الله ذي الفضل العظيم والعذاب الدائم ...
... المعتزلة بل هو عادل بالتصرف في ملكه كيف يشاء فصل في تفاريع بحث الافعال
... نسبة الهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله
... وقوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وقوله واضله الله على علم وختم على سمعه
... فمن يهديه من بعد الله افلا تعقلون وقوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا
... بمعنى خلق الهداية والضلال والختم والطبع على قلوبهم لانه الخالق للامور كلها
... انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب
... الموصلة الى البغية فمعنى هدى الله ارشد الله الى طريق الحق بالدلالة الموصلة الى المطلوب
... بمعنى الهداية البيان بنصب الادلة الواضحة الموصلة كذلك الى طريق الجنة
... الالطاف ... حتى يكون رشيدا مرضيا ومعنى الاضلال منع تلك الالطاف

العلم بانهما اى اللطف لا يجدى اى لا ينفع شقاوته وكذا فى الطبع والختم او يكون الاسناد مجازا الى الهداية والضلال
من يصل مناه وجعله سعيدا وجعله شقيا وكذا الطبع والختم مع ان الاول فعل العبد والثانى فعل الشيطان فالاسناد اليه تعالى لا يكون
الا مجازا واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة فى العبد قال امام الحرمين الموفق لا يعصى اذ لا قدرة
له على المعصية وبناه على ان القدرة مع الفعل كما هو مذهبنا والخذلان خلق قدرة المعصية فيه وقيل اى قال اصحابنا العصمة
ان لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب وقيل والقائل الفلاسفة وبعض اصحابنا ملكة او خاصية صاحبها يمنع صدور
الذنب عن نفسه ورد بانه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب والثواب والتكليف بما يستحقه وعند المعتزلة
اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا كان او اتيانا او يقرب منها اى الطاعة مع تمكنه فى الحالين
ويسميان المحصل والمقرب فان كان محصلا من الواجب وترك القبيح يسمى لطفا محصلا وان كان مقربا منه
يسمى لطفا مقربا وعندهم التوفيق اللطف المحصل للواجب خاصة ومنهم من قال خلق لطف يعلم الله تعالى ان
العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف بالمعنى المذكور والعصمة عندهم اللطف المحصل لترك القبيح
وعبر المصنف فى شرح المقاصد انها لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما
ومن الاعتقادات التى اختلف فيها اصحابنا واهل البدع الاجل وهو فى اللغة الوقت واجل الشئ يعم لجميع
مدته واخرها ثم شاع استعماله فى اخر مدة الحيوة فيقال الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان
فيه اى فى ذلك الوقت وهو اى الاجل واحد لا يتعدد عندنا والمقتول ميت باجله اى الان
موته ما خلق الله تعالى عقيب فعل العبد الذى هو القتل بطريق جرى العادة وعند من جعل المقتول ميتا
باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى مدة آخر هو اجله اثنان والمخالف فى ذلك طوائف من المعتزلة
فزعم الكعبى انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله واثر صنعه فيكون للمقتول اجلان
احدهما من الله وهو الموت والآخر من العبد وهو القتل وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل و
لانه لو لم يقتل لعاش الى الاجل ومآله ما ذكره الكعبى واحد وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك
الوقت وقال الفلاسفة للحيوان اجل واحد طبيعى بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية واجل اخترامية
بحسب الآفات والامراض ووجوب الجزاء على القاتل لما ارتكبه من الفعل الحرام وارتكبه من الفعل
المنهى ومعنى زيادة الشئ فى العمر فى قوله عليه السلام لا يزيد فى العمر الا البر لكثرة الخير للنصوص القاطعة على
الله تقدمه ولا تاخره عن الاجل من قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله تعالى
وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وغير ذلك من الآيات والاحاديث ومنها الرزق
فى الاصل مصدر يسمى به المرزوق وهو ما ساق الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق

الانسان والدواب وغيرها من المأكول وغيره والحرام والحلال ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع ولم ينتفع به لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه
ولا يأكل احد رزق غيره وبه الخلاف اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه كما قيل لينتفع به على راي المعتزلة وبعض
اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات يسمى ارزاقا ويعبر بالاتفاق من الارزاق ويمدح بها كما قال تعالى ومما
رزقناهم ينفقون وقد يخص الرزق بالمأكول فيفسر بانه ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله فعند المخصص لم يكن
غير المأكول رزقا فان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا وقيد المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه
تارة وليس بان تارة مملوك مالكه المالك فيخرج الحرام فلا يكون من اكل الحرام مدة عمره مرزوقا
ولم يرزقه الله تعالى اصلا وقد دلت النصوص على ضمانه تعالى الارزاق كقوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها وان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله
وحده وما تمسكوا به من ان ما يكون حراما يكون استناده الى الله فيه ولا يكون مرتكبه يستحق الذم والعقاب
مردود بما عرفت من غنا اصلهم وبان مرتكبه يستحق الذم والعقاب لسوء مباشرته الاسباب باختياره واعراض
ما ساق الله اليه من المباح ومنها السعر وهو تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء باعتبار
الزيادة على القدر الغالب في ذلك المكان والاوان ورخصا باعتبار النقصان عنه ويكونان باسباب
من الله تعالى سواء كان لا باعتبار العبد فيه وغلاء كسد السبل ومنع البائع وادخال الاجناس او بالعكس
او لا كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات وبالعكس ثم يرجع الكل الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى
وحده لا كما هو مذهب المعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد فصل لا يجب على الله شيء لان الوجوب
بحكم والحاكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولما لم يقل بوجوب شيء على الله تعالى خلصنا
من مؤنة كثير من مسائل المعتزلة وهم اوجبوا على الله امورا وتحيروا في معنى الوجوب فتفسره تارة
انه لا بد ان يفعل لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مخلا في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه
فمنها اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة او تحصيلها ويبعده عن المعصية ولا ينتهي
الى حد الالجاء لان منعه نقض الغرض وهو اتيان المأمور به ونقضه قبيح يجب تركه على الله تعالى ولانه
اي منع اللطف تقريب او تحصيل للمعصية وكلاهما قبيح يجب تركه ولان الواجب لا يتم الا به اي بما يحصله او
يقرب منه فيكون واجبا قلنا فيه ان لا يبقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما لو حصل لآمن قال ان بقاء
الكافر والفاسق لا يخل عن لطف ما الا انا نقول ان اقصى اللطف واجب عندهم ولا يخلو عصر من الاعصار عن الانبياء
والاولياء الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويعرفون المظلوم وينصفون من الظالم الى غير ذلك

من الالطاف ومنها اي من الامور التي اوجبوها على الله تعالى العوض اي النفع الخالي عن التعظيم في
مقابلة الم ونحوه من الهم والحزن ومفارقة الاحباب فيخرج عنه الاجر والثواب لكونهما التعظيم في مقابلة فعل
العبد والآلام والاسقام من فعل الله تعالى لا لاثم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد
ونحوه لم يجب على الله عوضه والا فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان
كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجني عليه عوضا للايلام وقد يعوضه من عنده تعالى بما لو ترك الايلام
لكان تركه اي العوض ظلما وان الله لا يظلم مثقال ذرة ولهذا قالوا العوض الواجب على الله لا يصح اسقاطه
اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير ولهذا قيل يخالف الثواب من جهة التعظيم لا يقبل النقل واختلفوا في وجوب
كون هذا اي العوض في الآخرة قال ابو هاشم واتباعه لم يجوز في الدنيا كما قال العلاف والجبائي وبعض
شقه منهم وفي حبوطه اي العوض بالذنوب كما يحبط الثواب بها او لا يحبط فمن قال بالاحباط تمسك بانه
لولاه لكان الفاسق كالكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في عوض الآلام والامراض وعقاب الفسق [illegible]
والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم
التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط منه على الاوقات الكثيرة كيلا يتالم بانقطاع ذلك التخفيف واختلفوا ايضا
في ان اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب كما ذكرنا وفي اعواض
غير العاقل كالصبيان والبهائم والمجانين انه هل العوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها و
على تقدير التعويض يكون تعويضها في الدنيا او في الآخرة وان البهائم هل تدخل الجنة ويكون التعويض
فيها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها العلم والعقل ليعلم ان عوضها دائم غير منقطع والبكرية من المعتزلة
هم اصحاب بكر بن اخت عبد الواحد لما اعتقدوا قبح الآلام لذاتها ولم يروا حسنها بما حسنه المعتزلة به عجزوا
عن ورود الامر من الله تعالى بذبح الحيوانات رجعوا الى ان البهائم لم تتألم وكذلك الاطفال الذين لا يعقلون والمجانين
فرارا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها وما نشاهده منهم من الاضطراب والنفرة عن الضرب والجراحات
والاحتراق بالنار ونحوها للصبيان والمجانين عند وجود الاشياء المولمة تشهد ببطلانه لو ساغ جحد ذلك لساغ
حياتها والمصير الى انها جمادات لا تحس ومنها الاصلح للعباد ذهب البصريون من المعتزلة الى انه يجب على الله
للعباد في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع وقيل والقائل البغداديون منهم في الدين وفي الدنيا ايضا و
يعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير ولا خلاف من الفريقين في الاقدار والتمكين اي اقدار الله تعالى العبد
وتمكينه لفعل ما هو الاصلح له لان تركه بخل وسفه وعندهم القصوى فيا سبحان الخالق على ان الفضول نظرهم
في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق افعال الغني المطلق الحكيم

قلنا فيلزم على قاعدتهم المذكورة ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى
بالمحن والآلام والاسقام والآفات وان لا يخلد الكافر في النار لانه الاصلح له ويلزم ان لا يميت
المحسن من الانبياء والاولياء والمرشدين العابدين بل يبقى الى يوم الدين ولا يبقي المسيء من الفسقة وتابعي الشيطان
سيما ابليس فالذي هو اصل الشر والفساد وذريته المضلين الى يوم التناد ويلزم ان لا يحسن الدعاء
لدفع البلاء لان الدعاء حين اذ فعل الله ما هو الاصلح يكون سؤال التغيير الدعاء مع اتفاق الانبياء والاولياء
بل جميع العقلاء على ان الدعاء يكشف الضراء والبأساء كما قال تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي الى غير ذلك
من المفاسد ومن انه يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل الانعام وغيره شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة
ودينا لازما وان يستوي الاكرام والاحسان منه تعالى لابي جهل وللنبي صلى الله عليه وسلم وفضل النبي يرجع الى محض
اختياره من غير امتنان وان لا يبقى مجال التفضيل بل الخشية وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وفق
الحكمة ويختص برحمته من يشاء وان يبقى مجال جانب الله في تقرير العبد على ظلم الفاسد فيما اذا فرضنا ثلثة
اشخاص مات احدهم مسلما قبل البلوغ وبلغ آخران ومات احدهما مسلما مطيعا والآخر كافرا فمقتضى قاعدتهم في
التعديل ان يكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم لكونه اطاع بالغا واستحق بذلك وجوب الثواب
وتخليد الكافر في الجحيم لاستحقاق العقاب بكفره فلو قال الصبي يا رب العالمين لم حرمتني هذه الرتبة العالية
التي اعطيتها للمسلم البالغ فلو اجيب على مقتضى قاعدتهم انه اطاع بالغا فاستحق هذه الرتبة لطاعته
كان للصبي ان يقول فلم لا احييتني الى ان ابلغ واطيع فيحصل هذه الرتبة فلو اجيب وعلى تلك القاعدة اني
علمت انك لو بلغت لعصيتني وكان يحط ذلك عن تلك الرتبة اصلح لنفسك كان للبالغ ان يقول فلم
فلم لا امتني قبل البلوغ لعلمك بكفري بتقدير البلوغ ولم راعيت ما هو الاصلح لي كما راعيت للصغير
فلم يكن للموجب رعاية الاصلح على الله تعالى جواب وهذه البحث بعينه قال الاشعري لاستاذه ابي
على الجبائي فبهت الجبائي فترك ابو الحسن الاشعري مذهبه وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة

فصل في اسمائه تعالى تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري لانا نعلم بالضرورة ان الاسم هو اللفظ
الموضوع المفرد للمعنى والدال عليه والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه وهو مدلول له والتسمية نسبة
بينهما لانه عبارة عن وضع الاسم للمسمى وما قيل ان الاسم نفس المسمى والقائل الاشعري حيث
قال اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الذات وما هو غيره كالخالق و
الرازق مما يدل على فعل وما هو لا هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة
والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما يراد بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله ق

وليت النزاع لو وقع في اسم فيفيد الفريقان مثل اسم زيد وولله الاسماء الحسنى ليس من المتنازع فيه تمسك
القائلون بان الاسم عين المسمى بقوله تعالى سبح اسم ربك فان التسبيح انما هو للذات دون اللفظ والقائلون بانه غيره بقوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها فان من المعلوم انه لا تعدد في المسمى بل في الاسماء وكلا التمسكين ليسا من المتنازع فيه لانه بحث لفظي
لا فائدة فيه ههنا لانهم ان ارادوا بالاسم الدال على شيء مجرد عن الازمنة كما هو المشهور فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا
غير ذلك مما يصح ان يكون عين المسمى فالنزاع فيه لا يفيد معنى الخلاف وان الاسم اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب.
او نفس اللفظ كما في زيد مكتوب قال السيد الجرجاني ما نقل عن الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى
وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان التسمية وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد خاضوا في هذه المسئلة
والمختار من فضول الكلام بان الاسم هو اللفظ والمسمى ما وضع له اللفظ بانه ينقول الاسم قد يكون غير المسمى فان
لفظ الجدار مثلا مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان.
من جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال وهذا ما عندي في هذه المسئلة وعلم
انه لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه اذا ورد منعه
واما اذا اتصف الباري تعالى بمعنى كالشيء في قوله تعالى وتقاسيم رحيم ولم يرد اذن بان يقال الساقي
ولا منع منه ولا امر احد وكان مشعرا بالاخلال كشرع لفظ الساقي في الخدم مثل
اطلاقه عليه منع الجهل وبدلعلة التعظيم اطلاق مثل العارف والفطن لوهم -
الاخلال اما المعرفة فلانها علم يسبقه غفلة يقال لمن ادرك شيئا ثم غاب ونسيه ثم ادركه ثانيا -
انه عرف واما الفطنة فعبارة عن سرعة الادراك وتعريضه على السامع وسبقه بالجهل ومثل الطبيب
فلان الطب علم ماخوذ من التجارب فيكون مسبوقا بالجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او لا يجوز اطلاق مثل الحادث
والدافع كالمستهزئ والمنشئ والرامي والماكر على الله تعالى مع ورود الشرع بها لعدم الاخلال والتعظيم
ولا يكفي في صحة الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع
تعظيم ورعاية ادب ولا خلاف في كثرة اسماء الله تعالى باعتبار الصفات كالعليم والحليم والرحيم
والافعال كالخالق والرازق والمنعم والسلوب كالذي لا ضد له ولا ند له ولا شبه له والاضافات -
كرفيع الدرجات وشديد العقاب وسريع الحساب امتناع ما يكون باعتبار الجزء كلا جسم ولا جوهر
والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله وعليه الجمهور حيث قالوا انه علم لذاته المخصوص
لا يوصف غيره ولا يطلق عليه فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة
والشافعي والى سيناء الخطابي وغيرهم وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام في اللام فكان الاله اسما للمعبود

ثم ان لفظه مشتق من اله بالفتح الالام اي عبد وقيل ماخوذ من الوله وهو التحيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبود
للخلائق ومحار العقول ولا ينحصر اسماءه تعالى في التسعة والتسعين والحديث ان لله تعالى تسعة و
تسعين اسما من احصاها دخل الجنة الدال على العدد المذكور لا يدل على حصر اسمائه تعالى في هذا العدد واذ يقال ان التنصيص
على اسم العدد ربما يكون لنفي الزيادة بل الغرض الاخبار بزيادة الفضيلة وبعد تسليم كون اسم العدد دالا على نفي الزيادة
يجوز ان يحمل على ان من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون
مهماته يعني ان لهم زيادة قربا وان كان غلمانه غيرهم ولما فرغ المصنف عن الباب الخامس في الالهيات شرع في السمعيات فقال
الباب السادس في السمعيات اي الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة
والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وما يتعلق بها وفيه فصول ستة عشر الفصل الاول في
النبوة النبي من النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذ من النبوة وهو الارتفاع فيقال
لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق ويقال له لكونه وسيلة الى الحق تعالى فهو على اصل معناه وان كان من النباء وهو الخبر
لانبائه عن الله تعالى قلب الهمزة ياء وادغمت في باب فعيل فصار نبي وفي لفظ النبوة قلب الهمزة واوا ثم الادغام كما في المروة
وهو انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي الله اليه وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة
وكتاب خاص كما قيل بمن له شريعة او نسخ لبعض احكام شريعة من قبله فيكون اخص من النبي والبعثة اي ارسال الرسل لطف
من الله ورحمة يختص من يشاء من عباده والنبوة هبة من الله سبحانه لا يشترط فيه شرط من الاحوال المكتسبة بالرياضات
والمجاهدات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعم الحكماء وقالوا النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها
عن غيره احدها ان يكون له اطلاع على المغيبات كاسرها وثانيها ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة
منقادة لتصرفاته مثل انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على نحو اشتبه وثالثها ان يشاهد الملائكة على صورة متخيلة ويسمع كلام الله
بالوحي وكيفية ليستعد بها الاطلاع والتصرف في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله بالرياضة بانواع المجاهدات وفضل ...
يتضمن حكما ومصالح كمعاضدة العقل ومعاونته فيما يستقل بمعرفته مثل وجود البارئ تعالى وعلمه وقدرته ودفع
الاحتمال في الاحكام والالفاظ المحتملة وبيان المجمل من الخطاب وبيان المبهم من الاحكام وبيان منافع الاغذية والادوية
ومضارها والعقائد الخفية من الضروريات والاخلاق الفاضلة والرذيلة فان هذه الامور لا يعرفها الا الموحد ولا يعرفها الا هذه الامور
المبعوث باصلاحها على ما يقتضي الحكمة الالهية بنصب الادلة من الله واعلامه اياه او لتعليم
الضروري على الفاسد والنمرة ومنافع التكليف اكثر من مضاره وان كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه
ويغضب على مزاحمه وجميع الخيرات والسعادات يحتاج النفس فان الخير مرتبط بذاته وحصول جميع المقاصد الجسمانية
والمطالب الحسية لا بد ويستدعي فواتها عن غيره فهذا يؤدي الى المزاحمة

الى المزاحمة والجور والظلم فيقع الهرج والمرج ويختل النظام فلابد له من عدل ولابد من عادل يقضي بالمعاملات
على حسب الاستحقاق والمماثلة غير هذا ولكثرة التحزبات الغير المنحصرة فلابد من قانون كلي هو الشرع يحفظه وشارع لو وضع
ذلك بالشرع على وجه الذي ينبغي من شكر المنعم وجزاء العاصي وسائر التكاليف وفيه منافع اكثر من ان تحصى وان خفيت
تفاصيل البعض كبعض الاحكام على البعض اي بعض الاذهان كثبات الصلوة والحج ونحوهما
من تعيين الاوقات والصوم والعدد وغير ذلك وطرق ثبوتها اي البعثة المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة
الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وهي في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقيد
المقارنة بالتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات التي تظهر قبل البعثة ويسمونها ارهاصا جمع رهص بالكسر لغة العرق
الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط وعن ان يتحدى الكاذب بمعجزة من مضى من الانبياء رحمه
وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبدة كذا ذكره الامام الرازي والمص ترك القيد الاخير اعتمادا على علمه
الكاذب ان ادعى الاكثرون انه النبوة واستشهد على دعواه بالسحر او غيره لم يظهره الله على يده ذلك كما سيجيء وقيل
المعجزة امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الداعي والمال واحد وانما قال على وفق
الداعي حتى لو قال المدعي حجتي على صحتي ان يشهد هذا الحجر فانطقه الله الحجر فكذبه فلا يكون هذا الانطاق معجزة
بل هو دليل على انه كاذب ووجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق
بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله يخلق عقيبها العلم الضروري بصدقه كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة
وادعى انه رسول الملك فطالبوه بالحجة فقال الدليل على اني رسول هذا الملك ان يقوم عن سريره ثلث مرات ففعل
فانه يحصل به العلم انه في دعواه صادق ضرورة وهذا تمثيل للتوضيح والتقريب ولا يقدح فيه احتمال ان
يكون ذلك الخاصية فيه نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام يحصل بها وسيلة
الى ذريعة لوضع فلكي واتصال كوكبي لا يطلع عليه غيره او طلسم وما يتركب من خواص الفلكيات مع الارضيات او يكون
ذلك من ملك او جن ينقاده ويسخر له او يستند ذلك الى الله تعالى وعادة لا خارقا للعادة او صرفهم عن المعارضة
لعدم علو غالب من يعتقد على المعارضة او قبلها اي قبل ما يدعي انه معجزة قوم مع القدرة على المعارضة لمانع من خوف او استهانة او عدم مبالاة
او احتمال ان اظهار سبق لا لغرض التصديق بل ابتلاء كل عوتى يدعي خير ولطف كلف المعجزة لنبي اخر كرامات الاولياء الى غير ذلك من الاحتمالات
كاحتمال المذهب لتناول التواب بالتوقف عن موجبه والنظر في دفعه فان الاحتمالات العقلية والتجويزات الامكانية لا تنافي العلوم القطعية العادية
فانا نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجز من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات

على

علی ان الکلام فیما ثبت العجز عن معارضته مع فرط الاهتمام فی اثباته وکثرة الاعداء الّتی کفرعون
نمرود والنصاری ومشرکی العرب عجزهم مع بذل غایة جهدهم ولهذا کانت معجزة کل نبی من جنس ما غلب علی اهل زمانه بها الکمّ علیه
وتفاخروا به کالسحر فی زمن موسی والطب فی زمن عیسی والموسیقی فی زمن نبینا عیسی والموسیقی فی زمن داود والفصاحة فی زمن
محمد علیه السلام وعلی انه لا موثر فیما ثبت عنه العجز سوی الله تعالی وترک الوقوع من قبیل القادر الحکیم المختار کاف فی افادة
صدقه ولهذا عد صاحب المواقف فی شرائط صدق المعجزة ان یکون فعل الله تعالی او ما یقوم مقامه لان التصدیق منه تعالی ولا یحصل الا
بما یکون من قبله وحصول التصدیق لا یتوقف علی کونه غرضاً وکلامنا علی کون الباعث صادق لمید وبناء علی انه سمعی
جواب سوال مقدر تقریره انه کیف یعلم ان اظهاره تعالی المعجزة علی یده لغرض التصدیق وما الدلیل علیه فان فی اغراضه کثرة لا یحیط
بها البشر وکیف یعلم ان باعث هو الله ولا طریق الی العلم به اذ لعله من القادر الجن فان وجوده محقق وان اثباته بالسمع یستلزم الدور
وتقریر الجواب انه لا خلاف فی ترتب الغایات والآثار علی بعض افعاله تعالی وان لم یجعلها اغراضاً له ولم نقل بان افعاله معلل بالاغراض
بل نقول ان خلقها علی المدعی یدل علی التصدیق له قائم مقامه تعالی لا یتوقف علی صدق الباعث اصلاً کما ان حمرة الخجل تفید العلم الضروری
بحصول الخجل مع جواز حصولها بغیره بها علی المرسل بعثت ولد العلم برسول ان القائل ارسلتک هو الله دون غیره او لعله لما صور
فیه بانه المرسل وحده ولا شریک له علی ان اظهار المعجزة علی ید الکاذب قطعی الاستحالة قال الشیخ وبعض اصحابنا
ان خلق المعجزة علی ید الکاذب غیر مقدور فی نفسه لان دلالته علی الصدق قطعی ممتنع التخلف فیها فلا بد لها من وجه دلالة به تمییز
الصحیح عن غیره وان لم نعلمه بعینه فان دل المعجز المخارق علی ید الکاذب علی الصدق کان الکاذب صادقاً وهو محال وقالت المعتزلة
خلق المعجزة علی ید الکاذب مقدور لله تعالی لعموم قدرته لکنه ممتنع وقوعه فی حکمته لان فیه ایهام صدقه وهو اضلال قبیح من
الله تعالی وان جوزه البعض کالقاضی فانه قال اقتران ظهور المعجزة بالصدق ولیست امرا لازماً عقلیاً بل هو العادة
فان جوزنا انخراقها عن مجرا العادة جاز اخلاء المعجزة من اقتران الصدق ومع تجویز اظهاره علی ید الکاذب اولا محذور فیه
سوی خرق العادة فی المعجزة والمفروض انه جائز قال الامام الرازی فی المطالب العالیة ما حاصله ان
عامة ارباب الملل علی ان طریق اثبات النبوة هو المعجزة وهو الصواب وطریق هو اقرب الی العقل و
هو ان لیس کمال حال الانسان الا الکمال للقوة النظریة والعملیة عند جمیع العقلاء والانسان علی ثلثة اقسام الکاملین
والناقصین ودرجات الکمال والنقصان متفاوتة فکما یکون فی جانب النقصان مثل البهایم والسباع یکون
فی جانب الکمال مثل الملائکة بل اشرف منهم ثم ان ذلک الانسان المبعوث هو اکمل الاشخاص الموجودین فی
ذلک الوقت والمقصود من هذا العالم العنصری ولا شک ان المقصود بالذات هو الکامل فثبت ان هذا
الشخص هو قطب العالم فذلک الشخص لا یعرفه غیره فهو الذی لا یعرف نفسه کما جاء فی الحدیث اولیائی
تحت قبابی لا یعرفهم غیری فثبت ان کل دور لا بد ان یحصل فیه شخص موصوف بصفات الکمال

ثم لا بد ان يحصل في الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص واحد يكون هو افضل من اولئك الذين كل منهم صاحب دوره وفريد عصره فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبي المكرم وواضع الشرع والهادي الى الحقائق الخ

فصل في نبوة رسولنا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسله بالهدى ودين الحق لانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فيعلم بالتواتر حتى جرت مجرى الشمس في الاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقران المعجز بفصاحته بلغاء العرب مع كثرتهم كثرة حصى البطحاء و شهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة ولم يطعنوا فيه وعجزوا عن المعارضة مع حذاقتهم وعداوتهم وتوفر دواعيهم لها بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر كما ورد اذا الشر الانسان طال لسانه فالمطاعن التي اوردوها مدفوعة اجمالا لما مر من شهرة العجز والتفصيل اي تفصيل الطعن في المقاصد التي قصدوا بها المعارضة كتعييبهم تكرار فباي الاء ربكما تكذبان وتكرار قصة فرعون في مواضع وويل يومئذ للمكذبين مدفوعة تفصيلا وهذه المطاعن نسبت الى خرق الملحدين لا الفصحاء الحاذقين وتعجبهم من حسن نظمه وبلاغته وسلامته في جزالته ورفع رؤسهم عند سماع قوله يا ارض ابلعي ماءك الاية كان من فصاحته لا من عدم المعارضة مع سهولتها فبطل القول بالصرفة التي هي مذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة فانهم قالوا ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين من معارضته مع قدرتهم عليها على ان الشان لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان نقصان البلاغة ادخل في الصرفة لانه كلما انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة ولانه اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبلة والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن الغيبات الماضية فكقصص الانبياء كقصة موسى ويوسف وابراهيم ونوح وغيرهم كفرعون وهامان وقارون على تفاصيلها واما انه اخبر عن المغيبات المستقبلة فثابت لقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام وقوله تعالى لا يأتون بمثله وكما قال عليه السلام لعلي كرم الله وجهه تقاتل بعدي الناكثين اي الناقضين العهد والقاسطين اي الجائرين والمارقين اي الخوارج وكما قال عليه السلام لعمار بن ياسر ستقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وغير ذلك وقد وقع جميع ذلك مطابقا لما اخبر به ولانه ظهرت منه عليه السلام امور خارجية عن العادة البشرية ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وهي على ثلثة انحاء امور ثابتة في ذاته كولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سرته مع خاتم النبوة

يبين نفسه وكونه عليه السلام مبصرا كان من خلفه كما كان يبصر من قدامه وامور متعلقة بصفاته لكونه غاية
في صفاته لكمال مستجاب الدعوة لانه دعا لابن عباس رضي الله عنهما بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام
المفسرين وغير ذلك من امور خارجة عنها وهي ما ثلث كخرور الاوثان سجدا وسقوط شرف قصور الاكاسرة
ليلة ميلاده صلى الله عليه وسلم واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر على ما دل قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق
القمر قد رواه كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقتين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك
في مقام التحدي فيكون معجزة وانقلاع الشجر فان ابن عمر قال كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا
قال له النبي عليه السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله عليه السلام وهي على
شط الوادي فاقبلت تشق الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلثا فشهدت ثلثا ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي
وتسليم الحجر عليه صلى الله عليه وسلم عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال كنت مع رسول الله بمكة فخرجنا ببعض نواحيها
فما استقبله جبل ولا شجر الا سلم عليه وحنين الجذع قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع النخلة
من سواري مسجد المدينة فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق
فنزل النبي صلى الله عليه وسلم حتى اخذها فضمها فجعلت تان انين الصبي الذي يسكن حتى استقر وشكاية الناقة
روى تميم الداري رحمة الله ان ناقة جاءت الى النبي عليه السلام فصاحت فقال عليه السلام اصبري حتى يجي مالكك فجاء
مالكها فقال يا رسول الله هذه منا ثلثة فقربت من النبي ونغمت فقال عليه السلام تقول هذه كنت مملوكة منذ عشر من سنة
والان يريدان يذبحني فاشتراها واعتقها وقيل كانت تشكي بما من كثرة العمل وقلة العلف نقل من حاشية العقيدة
الحافظية وتسبيح الحصى قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى في يده حتى سمعنا التسبيح
ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحد بعد واحد فلم تسبح وغير ذلك من شهادة الشاة
المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودرور الضروع من الشاة اليابسة الحائل لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب
الذئب وهب ابن اوس بقوله التعجب من عدو الشاة وهذا محمد يدعوا الى الحق فلا تجيبونه وغير ذلك مما لا يحصى لكثرة
ومن الشواهد على نبوته عليه السلام نصوص التورية قال صاحب الصحائف منها ما جاء في التورية في الجزء
الثالث عشر من السفر الخامس هكذا قال الله الذي تجلى لهم من طور سيناء واشرق بنوره من جبل سعير وهو جبل
قريب من مولد عيسى عليه السلام ولاح بهم من فاران وهو جبل في طريق على يسار الطريق من العراق الى مكة ومنها
ما جاء في السفر الثاني عشر من توراة السبعين يعني ان للتوراة ثلث نسخ مختلفة احديها المسمى بتوراة السبعين التي
اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم والثاني التي في ايدي اليهود من القرائين والربانيين والثالث التي في

ايدي السحرة ففي النسخة الاولى ان موسى عليه السلام سأل الله تعالى ان يكون بعده نبي لبني اسرائيل قال له الله تعالى اني
اقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم
باسمي فانا انتقم منه هذا هو المنقول من التوراة فدل هذا على ان هذا النبي يعني محمدا لا يكون من بني اسرائيل بل من بني
اخواتهم وانه صلى الله عليه وسلم صاحب شريعة كما كان موسى عليه السلام اذ المقصود من المماثلة ليس الا هو ومنها
ما في السفر الاول من التوراة التي عند القرائين حالا بانيين ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون
من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع هذا لفظها المنقول بالعربي ونصوص الانجيل قال عليه
منها ما جاء في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليط وهو روح الحق واليقين ليكون معكم
الى الابد وما جاء في الاصحاح الخامس عشر واما الفارقليط روح القدس يرسل ابي باسمي اي بالنبوة هو يعلمكم ويمنحكم
جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم وما ذكر في الاصحاح السادس عشر كذا ولكني اقول لكم الآن حقا ان انطلاقي عنكم خير
خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلت به اليكم فاذا ما جاء هو يفيد اهل العالم
ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر والدين ونصوص الزبور نقل المعتبر هكذا دعا داود عليه السلام فيه اللهم
ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر واعلم ان كل واحدة منها وان لم يبلغ
حد التواتر الا ان القدر المشترك فيما بينها متواتر كالاخبار الواردة بشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم وكفى
من الاقناعيات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه صلى الله عليه وسلم من الفضائل وبلوغه النهاية في العلوم
والمعارف الالهية والكمالات الدينية والدنيوية ومعالجته للارواح البشرية وتخليصها من البشارة والاستغراق
بغير الله تعالى الى الاشتغال بعبادة الله من غير تعليم ولا ارشاد ظاهري وما اشتمل عليه شريعته في كل ما
ما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والسياسات والآداب ودقائق الحكمة ومن علم ما فيها علم قطعا ان هذه الحكم
ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا وظهورها اي شريعته عليه السلام على سائر الاديان مع فقره وضعف
وقلة الاعوان والانصار وكثرة الاعداء والجبابرة الاكاسرة وقهرهم وطردهم وازدياد دينها على مر الاعصار
والدهور وغاية تشبث المنكرين لبعثته من اليهود والنصارى والمجوس الطعن في النسخ اي انهم ادعوا ان
ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم موقوفة على جواز النسخ لكنه محال لانه يوجب البداء على الله تعالى وهو الرجوع عن الحكم
عما الندم عليه وهو على الله محال وان المنسوخ ان كان حسنا كان قبيحه قبيحا وان كان قبيحا كان الله امر بالقبيح وانه غير جائز
على الله تعالى مطلقا سواء كان نسخ لدين موسى او غيره وقد بين في موضعه في علم الاصول ان النسخ
عبارة عن الخطاب الشرعي الدال على انتهاء حكم شرعي سابق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى مقيدا بوقت ثم يزول
فلا يلزم البداء ولا القبح في النسخ اذ الشيء قد يكون قبيحا في وقت بالنسبة الى قوم وحسنا في وقت بالنسبة الى قوم آخرين

والطعن في النسخ لدين موسى خاصة من بين الاديان تمسكا بمثل ما تمسكوا به وهو كون دينه
ابدا ويدوم ما دام الليل والنهار وهو افتراء على موسى عليه السلام لان ما نقلوا اشد نقلهم تمسكوا بالبيت ابدا لم يثبت صحته
او نقول بعد تسليم صحته ان الابد عبارة عن طول الزمان كما في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدين فيها ابدا اثم النص والاجماع اما الاجماع فظاهر على انه مبعوث الى الناس كافة اما النص
فهو كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله تعالى يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وقوله عليه السلام
الى الاسود والاحمر وزعمت النصارى انه مبعوث الى العرب خاصة وهو مردود بالنقل والعقل اما النقل فما مر واما العقل فلانهم
لما اعترفوا برسالته الى العرب فقد اعترفوا بصدق كلما اخبر به ومن جملته انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين
لما اشتهر انه رسول الثقلين فان المراد في الحديث من الاسود الجن والاحمر الانس كما ان المراد منهما العرب والعجم
وقوله تعالى قل اوحي الى انه استمع نفر من الجن وانه لا نبي بعده لقوله تعالى وخاتم النبيين ولا نسخ
لشريعته وانه افضل الانبياء قال الامام في المطالب العالية ان الرسول هو الذي يعالج الارواح
البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى عبادة الله فلما كان المراد من البعثة هو هذا المعنى كان من كان صدور
هذه الفوائد عنه اكثر وجب القطع ان رسالته اعظم واكمل وان رسالة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل
فقط واما عيسى عليه السلام كانه لم يظهر لدعوته تاثير الا في اقل القليل فلما كان رسالته اشمل كان افضل وامته
خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة واختلفوا في الافضل بعده صلى الله عليه وسلم فقيل آدم عليه السلام لكونه
ابا البشر وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه عند الشدائد وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه
روح الله وصفيه ودل الكتاب الكريم على معراجه عليه السلام الى المسجد الاقصى وهو قوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله واجماع القرن الثاني ومن بعدهم على انه اي
المعراج في اليقظة وبالجسد فارتفع الخلاف في انه في اليقظة او في المنام والخبر المستفيض اي الاحاديث
المشهورة على كونه اي المعراج الى السماء والمنكر ينسب الى البدع ودل خبر الواحد ان معراجه عليه السلام الى الجنة
او الى العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء والرواة كما ورد في الاخبار انه راى من العجائب ما لا يحيط به العقل
واحوال الانبياء على ما ذكر في كتب الحديث والدليل عليه انه امر ممكن اخبر به الصادق ان الاجسام متماثلة فيجوز الخرق
على السماء كما يجوز على الارض وعروج الانسان كالملك واما دليل عدم الامتناع فلانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وانكار الكفرة وغيرهم المعراج للجسد لا الروح كما نقل عن معاوية تصريح انها كانت رؤيا صالحة وكفى في الرد اجماع القرون
فصل من شرائط النبوة المذكورة لان الانوثة تنافي الاشتهار والدعوة وكمال العقل وقوة
الراي لان كمال الخلق لا يكون الا عن هو اكمل عقلا ومن لا يستقل بكمال العقل وقوة الراي كيف يمكن ان يقوم

مقام للدعوة والارشاد للخلق والسلامة عما ينفر عنه الطباع السليمة كالجبن والكذب
او تخل بالمروة كالشح والحسد وحكمة البعثة كالعيوب والعلل والفضل الغليظ ثم المختار
ان الانبياء معصومون قال الامام حقيقة العصمة ان لا يخلق في العبد ذنبا وعند الحكماء بناء
على القول بالموجب واختلاف الاستعداد في القوابل هي ملكة مانعة من الفجور وانما تتحقق هذه الملكة عند تحقق
الامور الثلثة احدها العلم بعواقب الامور وثانيها تاكد ذلك العلم بتتابع الوحي وثالثها انه متى صدر عنه امر
من باب غير الاولى لم يترك سدى ثم اذا اجتمعت هذه الامور فيه كان معصوما وفي الصحائف الحق انه يكفي
في العصمة العفة والعلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي ثم مختار اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم
عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وقد جوزه القاضي سهوا لا عمدا زعما منه انه لا يدخل
في التصديق المقصود من المعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب ويقولون
ان كل ذنب كفر وجواز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وهو مردود وعن تعمد الكبائر
بعد البعثة سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وعن الصغائر المنفرة عن الطباع كسرقة الحبة او اكلها
عن غير ملكه سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وعن تعمد غير المنفرة ايضا عندنا وذهب
امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم ماهو
منتف قطعا اي لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية كحرمة اتباعهم وهو واجب بالاجماع وبقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ورد شهادتهم للفسق بالاجماع مع انه منتف للقطع بان من ترد شهادته في
القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين ووجوب زجرهم لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه الايذاء لهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله
الاية واستحقاقهم العذاب لعموم قوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار خالد
ولقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وعدم نيلهم عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة ونحو ذلك كاغواء الشيطان لان الذنوب لا يكون
الا منه وكونهم من حزب الشيطان وما نقل من ذنوبهم وتوبتهم في قاصيص الانبياء التي في كتاب الله عز وجل
وما نسب اليهم خبر من العصيان وما نقل الاحاد من ذنوبهم مما صح منه فعلى السهو والنسيان او محمول على ترك
الاولى او ما قبل البعثة ونفصل بعض التفصيل اما في قصة آدم عليه السلام من انه عصى وغوى وازلهما الشيطان
ومخالفة النهي عن اكل الشجرة واعترافه بظلمه وعتابه من الله محمول على انه كان قبل البعثة او كان عن نسيان لقوله تعالى
ولم نجد له عزما وانما عوتب لترك التيقظ وقوله تعالى جعلا له شركاء فيما آتاهما فعلى حذف المضاف اي جعل اولادهما

واما في قصة نوح فقوله تعالى انه ليس من اهلك في رد قوله ان ابني من اهلي للتنبيه لا للتكذيب او المعنى انه ليس
من اهل بيتك واما في قصة ابراهيم عليه السلام من الاكاذيب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم فعلى ان الاول
على سبيل الفرض والتقدير والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على انه عرض الهم والحزن من عبادتهم
والحمى على ما قيل واما في قصة يوسف عليه السلام من جهة يعقوب من الافراط في المحبة فعلى انه لا معصية في ميل النفس
سيما الى من يلوح عليه آثار الخير ومن جهة الاخوة عن ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب فالجواب انهم لم يكونوا
انبياء ومن جهة يوسف من الهم المشار اليه بقوله وقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بالسجود
فعلى قبل البعثة مع اجوبة آخر تركناها مخافة الاطناب والاولى في الانبياء ان لا يحصر عددهم وان ورد
في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة
عشر على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله عليه السلام كم الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
لا يفيد الا الظن وهو لا يعتبر في الاعتقاديات بل في العمليات اخذا بقوله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص تنبيه ان الملئكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال
شاقة هم عباد مكرمون لا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة واستقر الخلاف في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء
ولا قاطع للاصل والجمهور على عصمة الملائكة لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون ولا يحصل الفتور في التسبيح ايام
حتج المخالف النافي لعصمتهم بقصة ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود
وبدليل صحة الاستثناء في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبقدحهم في آدم كما قال الله تعالى لهم اني جاعل
في الارض خليفة واستبعادهم جعله خليفة مع انه فعل الله تعالى حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء وتزكيتهم واعجابهم لانفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ورد بان ابليس من
الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من الملئكة وادراجه فيهم في الامر والاستثناء
تغليب لكونه واحدا مغمورا فيما بينهم بعبد كعبادتهم وما قيل من القدح والاستبعاد فكلا لان قصدهم من
الاستفهام الوارد في قوله تعالى اتجعل فيها التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق
مع وجود الاليق لا المنافشة والاستكبار وانما علموا ذلك باعلام العلام الغيوب اياهم او مشاهدة من
اللوح المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت فمعاتبة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلة

ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد لتاثيره بل تعليم مع التقية والتحذير عن العمل كما قال تعالى حكاية انما نحن
فتنة فلا تكفر وذلك ابتلاء من الله تعالى قوله واما هاروت الخ جواب عن سوال مقدر تقريره انه كيف يثبت القول
انهم معصومون وان هاروت وماروت ملكين يعذبان لارتكابهما السحر والكفر وتقرير الجواب انا لا نسلم انهما ارتكبا
السحر بل انزلهما الله تعالى ابتلاء بالتعليم السحر وتميز الناس بين المعجزة والسحر وانما عذبا على المعاتبة من غير ارتكاب منهما
لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء افضل من الملئكة
خلافا للمعتزلة والحكماء والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملئكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملئكة
العلوية افضل من الانبياء دون السفلية وبالغ بعضهم اي بعض اصحابنا حتى فضل خواص البشر على خواص
الملك وعوامهم اي عوام البشر على عوامهم اما عقلا فلان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعة مع
الشواغل كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة ادخل في استحقاق الثواب لكونها اشق بما ورد في الخبر
افضل الطاعات احمزها ولا معنى للافضلية سوى زيادة الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العلمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون جميع الانبياء مصطفين على العلمين ومن جملتهم الملئكة اذ لا مخصص للملائكة من العلمين ولانه تعالى
امرهم بالسجود لادم تعظيما وتكرمة والحكيم لا يامر الافضل بالسجود للادنى واباء ابليس واستكباره وتعليله بانه خير منه
تدل على ان المامور به سجود تكرمة ولانه تعالى امر ادم عليه السلام بتعليمهم الاسماء بقوله انبئهم باسمائهم قصدا
الى اظهار فضله لان المعلم افضل من المتعلم وما يقال ان لهم علوما اضعاف العلم بالاسماء مدفوع بان سوق
الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة ادم ولهذا قال الم اقل لكم اني اعلم ما لا تعلمون تمسك
المخالف بوجوه عقلية بانها متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل مجردة في ذواتها
بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمات البشرية كالغضب والشهوة والجهل والنقائص الاخروية على الافعال
العجيبة من احداث السحب والزلازل مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرية منزهة
عن الشرور والقبائح علومهم واعمالهم ادوم واقوم وعن الاختلال بالضعف والهرم والاستكثار والعجب
والرياء اسلم وبوجوه نقلية بقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام لا يحسن الا اذا كان الملك افضل وقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملئكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء
اليها وقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم وقوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع درجة منه على ما هو مقتضى الكلام

والجواب ان الاول معارض بما مر يعني ان الوجوه العقلية معارض الوجوه المذكورة في افضلية الانبياء وتاويل
البواقي مذكور في كتب التفسير اما الجواب عن الاول ان سبب نزول هذه الاية استعجال قريش العذاب الذي وعدهم بقوله
تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله
كما كان لجبريل حتى اعذب وعن الثاني ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد في الملك من عظم الخلق و
كمال القدرة يحصل له كل شجرة وعن الثالث ان التعليم ليس الا من الله تعالى وانما نسب الى جبريل بطريق التبليغ وعن
الرابع ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى في عيسى عليه السلام وادعائهم فيه النبوة بل الالوهية وارتفاع شانه عن
العبودية لكونه روح الله وولدا بلا اب ويبرئ الاكمه والابرص والمعنى انه لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه
في هذا المعنى وهو الملئكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على الافعال العجيبة والصنائع الغريبة واما المراد بتقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء كقوله تعالى قل من كان عدوا لله وملائكته ورسله فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود
او في قوة الايمان بهم لخفاء امرهم وعدم رؤية الناس اياهم ومن خوارق العادة كرامة الاولياء الولي هو
العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي وتفارق الكرامة المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة و
تفارق الاستدراج بمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عليه السلام وهي جائزة عندنا خلافا للمعتزلة والاستاذ
ابي اسحاق من اهل السنة ولا توجب اي الكرامة وجوازها ووجودها التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات
النبوة لما ذكرنا ان المعجزة انما تكون مع التحدي بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء حيث نالت خواص
متبعهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم ويزداد رغبة في اتباعهم وتفارق الكرامة السحر بانها لا يجري فيها اي
في الكرامة التعليم والتعلم والسحر لا يكون الا بهما وبان السحر لا ينافي المعارضة بل يتصدى لمعارضته ويبذل
الجهد في الاتيان بمثله وبان الكرامة لا تجامع شرة النفس ويتصف الساحر بالخبث في الظاهر والباطن والخزي
في الدنيا والاخرة وبان الكرامة لا تكون بمباشرة اعمال مخصوصة والسحر ظهور امر خارق من نفس خبيثة بمباشرة
اعمال مخصوصة وكلاهما اي الكرامة والسحر واقع اما الكرامة فلقصة مريم المذكورة في سورة مريم من الكتاب الكريم
من حبلها بلا ذكر ووجود الرزق عندها بلا سبب ظاهر وسقوط الرطب من النخلة اليابسة فان قيل يجوز ان يكون ما ذكر معجزة
لزكريا وارهاصا لعيسى قلنا ان هذه الخوارق ذكرت في الكتاب تعظيما لحال مريم فدل على ان المقصود اكرام مريم وعدم مقارنتها
للدعوى والتحدي بين وقصة اصف بن برخيا المذكورة في سورة النمل من احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة
طرفة عين ولم يكن هذه معجزة سليمان عليه السلام لانها تجب ان يكون على يد مدعي النبوة وقصة اصحب الكهف
المذكورة في سورة الكهف من ابقاء الله اياهم ثلث مائة سنين وازدادوا تسعا وما تواتر الاخبار في صدور
الاشياء خوارق للعادة من كثير من الصلحاء السلف والخلف واما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس

واما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الاية الى وما هم بضارين به من احد الا
باذن الله ففيه اشعار بانه ثابت حقيقة لا تمويه وان المؤثر هو الله تعالى ولما ثبت من انه سحر النبى صلى الله عليه وسلم وروى اتفاق
جمهور المسلمين على ان سورة الفلق نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودى لرسول الله عليه السلام حتى مرض ثلث ليال
ومن انه سحر عائشة رض وروى انه سحر ابن عمر فتكوعت يده وروى ان جارية سحرت عائشة رض ولا دلالة لقوله تعالى
يخيل اليه من سحرهم على انه اى السحر لا حقيقة له اصلا قوله ولا دلالة الخ جواب عن سؤال تقرير السؤال ان ما ذكرتم من
ثبوت السحر ممنوع لقوله تعالى فى قصة موسى عليه السلام يخيل اليه الخ يدل على انه لا حقيقة للسحر بل تخييل وتمويه والجواب ظاهر
والاصابة بالعين قد جرت مجرى المشاهدات التى لا تفتقر الى حجة وقالت المعتزلة هى والسحر مجرد ارادة
ما لا حقيقة بمنزلة الشعبذة التى سببها خفة حركة اليد او اخفاء وجه الحيلة واكثر المفسرين على انه فيها اى فى الاصابة
نزلت وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر الاية وقد قال النبى عليه السلام العين حق وقال
عليه السلام العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وفى جواز الاستعانة بالرقى والعوذ بها وجواز تعليق التمائم
وفى جواز النفث والمسح خلاف ولكل من الطرفين آثار واخبار والجواز هو الاصح والمسئلة بالفقهيات اشبه كذا ذكره المص
والولى لا يبلغ درجة النبى خلافا لما روى عن بعض الكرامية فانهم قالوا الولى قد يبلغ درجة النبى بل اعلى منه ولا يسقط
عنه التكاليف البتة لعموم الخطابات خلافا لاهل الاباحة والالحاد فانهم قالوا اذا بلغ غاية القصوى فى المحبة وصفاء القلب
سقط عنه الامر والنهى ولم يضره الذنب ولا يكون الولاية لولى افضل من النبوة عند اهل الحق خلافا لما روى عن بعض
الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين والنبوة تنبئ عن الانباء والتبليغ
كما هو حال من ارسله الملك بهذه الروايات والاستدلال اوهن من بيت العنكبوت مع انه فاسد باجماع المسلمين وبان النبى
مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصى مامون عن سوء العاقبة واما ولاية النبى فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص
الذى يكون فى النبى فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبى وقيل بل نبوته افضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام
بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك حكى عن بعض الاولياء انه استعفى عن التكاليف وساله الاعتاق عن طور اسر
العبادات فاجاب الى ذلك بان سلب العقل الذى هو مناط التكليف وبقى رتبته عاليا كما كان وانت خبير بان العارف لا يسأم عن
العبادة ولا يفتر فى الطاعة ولا يبالى الهبوط من اوج الكمال هو برج الملك الى انقص ومنازل الحيوان نعم قد يحصل له كمال
الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق فى ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف لكونه فى حكم غير المكلف
كذا فى شرح المقاصد ومثله روى عن الشيخ محى الدين ابن العربى انه اقام فى الكعبة مدة مديدة لا يلتفت الى غير الله تعالى

فصل فى المعاد مصدر ميمى او اسم مكان وحقيقته توجه الشئ الى ما كان عليه و
المراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء — ورجوع

ورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع والحيوة بعد التفرق والموت اعلم ان القائلين بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال ان المعاد
هو الجسماني فقط وهو اكثر المتكلمين لاعتقادهم ان النفس جسم ومنهم من ذهب الى انه روحاني فقط وهو قول الفلاسفة
الالهيين ومنهم من زعم انه روحاني وجسماني معا جمعا بين الشريعة والحكمة وهو قول كثير من المسلمين والنصارى يجوز اعادة المعدوم
صدر البحث بها لان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول لان فناءها عبارة
عن تفرق اجزائها كما سيجيء لان الامكان ذاتي لا يزول بحسب الاوقات فانه يستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت آخر
للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات فاذا كان الاختراع ممكنا كان الاعادة ممكنا كذلك على ان الوجود الاول ربما
افاد المادة الباقية زيادة استعداد لوجود ثالث على ما هو شان القوابل لان المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي
كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع كما اشير اليه بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
قال المصنف رح الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما يتبعها من المواد الى ما كانت عليه من الصور السابقة
على ما يشير اليه بعده قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة احتج المنكرون للاعادة ان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم عليه بامكان
العود يعني ان غاية ما ذكرتم ان المعدوم ان يمكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع
وجوده لامر لازم له كعدم الاشارة اليه فلا حكم عليه وبانه لا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد لاعادة الوقت ايضا بيانه انه لو جاز
اعادة المعدوم بعينه لوجب ان يعاد بجميع عوارضه والا لم يكن المعاد بعينه بل كان ذلك انشاء فرد آخر من نوعه ومن جملة عوارضه الوقت
الذي حدث فيه اولا فلو اعيد المعدوم لزم ان يعاد مع وقته الاول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد فلا يبقى فرق بين المبتدأ والمعاد
وبانه يلزم ان يتخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال فلو اعيد المعدوم لم يكن الوجود المعاد عين الوجود الاول نظرا
استحالته بل يكون غيره فلا يكون المعاد هو المبتدأ وهو خلاف الفرض واجيب عن الاول بان الاشارة العقلية الى ما يماثل صورته
التي في الذهن كافية في الحكم عليه بامكان العود وعن الثاني بان الفرق في ان المبتدأ واقع اولا والمعاد واقع ثانيا
كائن لا محالة واتحادهما في زمان واحد اذ لا نسلم ان الزمان من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي
كان بالامس فبهذا الاعتبار يجوز تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ تخلل العدم بحسب وقتين بان يتخلل بين وجوده السابق واللاحق
وهو لا ينافي اتحاده بالشخص وقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة ثبوت المعاد الجسماني والقائل بالمعاد الجسماني
اكثر المتكلمين كما مر من اعتقادهم ان النفس جسم سار في البدن كماء الورد في الورد ومن يقول بتجرد النفس فعنده المعاد
الروحاني ظاهر لان الروح باق يعود بعينه وفسر المعاد الروحاني بانه ادراك اللذات والالام بعد الافتراق عن البدن
والجسماني يلزم عليه ايضا لانه عنده عبارة عن ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية
بعد خراب البدن وليس هذا بتناسخ لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن الاول وان لم يكن هو الاول بعينه على ما يشعر به
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على

ان يخلق مثلهم وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل جبل احد فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات
والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق
بعينه وكذا الاجزاء الاصلية وان تبدلت الصور والهيئات وحمل الآيات والاحاديث الواردة في باب المعاد على التمثيل والتصوير
للمعاد الروحاني اعني احوال النفس في السعادة والشقاوة كما من القائلون بالروحاني فقط ويصرفون الآيات الواردة
في بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه تفهيم العوام ويقولون ان
الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وذلك بالترغيب
والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدون لذة وكمالا والانذار عما يعتقدون الما ونقصانا واكثر العوام لما
قصرت افهامهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقصر فهومهم على ما الفوه من اللذات والالام الحسية وعرفوا الكمالات والنقصانات
البدنية فوجب للانبياء ان يخاطبوهم بتفهيمهم بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا لهم وتتميما لامر النظام ذكره في
شرح المقاصد الحاد وكفر نعوذ بالله لحجج المنكرون للمعاد بامتناع اعادة المعدوم وقد عرفت انه لا يتوقف
ثبوت المعاد عليها اذ يجوز ان يكون المعاد عبارة عن الاجتماع بعد التفرق لا اعادة الاجسام بعد الاعدام فان قيل على هذا
التقدير يلزم ايضا اعادة المعدوم لانه يعود التاليف والاجتماع الفاني قلنا بعد تسليم انه امر وجودي ان المراد اعادة
الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف من الحيوة لا اعادة التاليف ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لا عينه وبانه
لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له وجزءا من بدنه فتلك الاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن الآكل فلا يكون الماكول بعينه
معادا مع انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احد بما دون الآخر على انه يلزم في صورة اكل الكافر المومن ان ادخل الآكل الجنة
بسبب اجزاء المومن تنعيما للاجزاء العاصية او يدخل المومن النار بسبب اجزاء الكافر تعذيبا للاجزاء المطيعة ورد
بان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية الحاصلة التي منها ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من ان يصير تلك
جزءا اصليا لبدن آخر واما الغرض المذكور في صورة الاكل الكافر والماكول المومن فلا يلزم ايضا لما ذكر من حفظ الله تعالى
الاجزاء الاصلية في كل منهما واما الغرض بهذا ورد لما قال المنكرون ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض اما ان
يعود الى الله فهو نقص يجب تنزيهه عنه او يعود الى العبد فهو ايضا باطل لانه اما ايصال الالم فهو لا يليق واما ايصال لذة وهو لا
للذة لانه خلاص عن الالم سيما في عالم الحس فاجاب بان الغرض ليس في فعل الله وخلو فعل الله عنه لا قبح فيه فعلى تقدير لزومه
يجوز ان يكون ايصال الجزاء الى المستحق للتنعيم او العذاب لئلا يلزم انعام المسيء وايلام المحسن ثم النصوص الواردة
الدالة على ثبوت المعاد منها ما هي لاثبات نفس الاعادة مثل قوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وقوله تعالى
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هو لازالة استبعاد احياء الرميم والتراب كان
المنكرون يستبعدون احياء ما يشاهدون من الرميم والتراب فقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي

انشاها اول مرة وقوله تعالى ءاذا متنا وكنا ترابا وعظاما ءانا لمبعوثون او اباؤنا الاولون قل ان الاولين والاخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وقد اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد فناء او جمع بعد تفرق على ما يشعر به قوله تعالى هو الاول
والاخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بالعدم اذ لو لم يكن الانعدام بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها وقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فان المراد الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به وقوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم وقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده
والبداء كان من العدم فكذا العود يكون من العدم الى الوجود والجواب اما عن الاول فانه يجوز ان يكون هو مبدء كل موجود و
غاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية وفي صفات الكمال والاول والآخر وعن الثاني فان المعنى كل شيء لم يكن في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق
الوجود الا بالنظر الى العلة وعن الثالث بان الفناء ليس العدم بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها وعن الرابع بانا لا نسلم ان المراد بالابداء
الايجاد بل ابراز الجمع والتركيب كما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين او جمع المتفرق كما يشعر به قوله تعالى ارني كيف تحيي الموتى
الاية وقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها وقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله ثم نكسوها لحما وقوله تعالى وكذلك النشور وقوله تعالى وكذلك
تخرجون الى غير ذلك مثل قوله تعالى كما بدأكم تعودون وبالجملة ان هذه النصوص لا تنفي الاعدام كما لا تدل عليه وانما سيقت لبيان كيفية الاحياء بعد الموت
قال عضد الملة والدين في المواقف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين والنصوص تعارض فيها ثم الجنة
والنار مخلوقتان الان وهو مذهب الجمهور من المسلمين خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار من مجازفة المعتزلة حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء
ولنا وجودهما الان لقصة آدم وحواء من اسكانهما الجنة واخراجهما بعد اكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة كما في الكتاب الكريم
وظواهر النصوص الدالة على وجودهما مثل اعدت في حق اهل الجنة كما في قوله تعالى اعدت للمتقين وقوله تعالى اعدت للذين امنوا بالله ورسله
وفي حق اهل النار اعدت للكافرين وازلفت في حق اهل الجنة كما في قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين وبرزت في حق اهل النار في قوله تعالى وبرزت الجحيم
للغاوين وقد تمسك المنكرون بما يستدلون بانه يمتنع خلقهما في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتيام عليها فلا بد لخلقهما من الكائنات
والعناصر على الوجه الذي ينبه من قبيل ما يكون لطيفة دون عناصر هذا العالم لا تسع ما يكون عرضه عرض السماء فكيف تسع جنة عرضها
كعرض السماء والارض وكذا انه يمتنع خلقهما في عالم اخر لانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة فهو احتياج الى محدد
الجهات لكن لو يوجد ملاصق كرة هذا العالم الا بنقطة فيلزم خلاء بين العالمين وقد بين استحالته ولاشتماله اي العالم الآخر
على عناصر لها فيها احياز طبيعية يلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان فيلزم الميل الى ميل بعض عناصر
عن الحيز الذي هي في هذا العالم الى الحيز الطبيعي الذي في ذلك العالم بل يلزم سكون العنصر في حيزه الذي في هذا العالم وحركته عنه
الى حيزه في ذلك العالم لكونه خارجا عنه فيلزم اجتماع الحركة والسكون او حركة العنصر الى الحيز حال سكونه في الحيز والميل عن الحيز الى الحيز وهو محال
... فلسفية ... وبمنع المقدمات الفلسفية والبحث عنها ... ان الشأن بعد تسليم المقدمات الفلسفية
... وللمفروضين في عالم محيط بهما بمنزلة ... في ... ... فلا يلزم الخلاء
... عناصر العالمين مختلفة الطباع

الطبائع وبكون تحيزها الى العناصر في احد العالمين غير طبيعي فلا يلزم الميل والحركة عن الحيز قيل ان الجنة والنار لو خلقتا قبل يوم
هلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على خلودهما قلنا تخصيص هذه الاشياء من آية الهلاك جمعا
بين الادلة او يحمل الهلاك على غير الفناء كما مر ولو سلم اقتضاء الهلاك الفناء ففناؤهما لحظة لا ينافي الدوام عرفا كما في
دوام اكلها كونه متعقبا بمثله في ذو الانقضاء ثم اعلم انه لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار ثم الاكثرون على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة
عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق التوقف والتفويض الى العلام الغيوب فصل سؤال القبر وعذابه حق
بالاتفاق من المسلمين والمليين خلافا للفلاسفة وبعض المعتزلة لنا الاستدلال بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى كقوله تعالى في حق آل
فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب فيكون ذلك في القبر وقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب على ما ذكر في التفسير وقوله تعالى في حق الشهداء
يرزقون فرحين بما آتاهم الله وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة وحفرة من حفر النيران وقوله عليه السلام
اذا وضع الميت في قبره يجلس عليه الملكان الى آخر الحديث وليس بعيد اصلا ان يوسع القادر المختار اللحد بحيث
يمكن الجلوس فيه فلا يرد ما توهم منكر ان اللحد ضيق وربما يكون الميت في صندوق لا يمكن فيه الجلوس وغير ذلك ان يبقي
القادر المختار من الاجزاء الاصلية لمن احرق او اكله السباع بعد ما شاهدنا ابانه وفرق مادة اجزائه ويرد ما يعقب به
الحيوة فلا يرد ما قيل ان الانسان ربما ياكله السباع او يحرق بالنار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف
يعقل حيوته وان لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت اذ يجوز ان يخفيها الله تعالى لحكمة واما ما استدل به الخصم في انكار الحيوة في القبر
من قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة فلا محالة يعقبها موت فلا خلاف في احياء
الحشر والنشر فكان لهم قبل دخول الجنة موتان لا موتة واحدة فكيف يصح قوله الا الموتة الاولى ولان المراد الاولى بالنسبة الى ما هو
في الجنة والمقصود نفيها وقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقالوا لو كان في القبر حياة لكان
الاحياءات ثلثة الاولى في الدنيا والثاني في القبر والثالث في الحشر وهذا يخالف ظاهر النص وهو قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين وغيرهما من التمسكات مثل قوله وما انت بمسمع من في القبور لا ينفي حيوة القبر لجواز ان يسمي ما يعقب حيوة القبر موتا ودرج
ما يعقبه من الموت في الموتة الاولى تبعا فلا ينافي قوله الا الموتة الاولى ولجواز ان سكت عن بعض الاحياءات لخفاء امره او لكونه
معاينا فان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني والثالث فلا يستدل بذكر الموتتين كما في قوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم
وقوله ربنا امتنا اثنتين الآية ولا بذكر الواحدة كما في الآية الظاهرة على نفي حيوة القبر وبالجملة فالذي ثبت
من الدين هو ان الميت في القبر نوع حيوة وهو قدر ما يتألم به ويتلذذ لكن ذلك اللنا ثبت بالاخبار
والانا فطلع من بدن الحيوان الميت بعد ما فنيا قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور هل ذلك الا تشبيه روح ليس الى الميت ببدنه الصحابة

نسي زوالها وتوقف فيه تردد وسمع من اهل الحق التوقف فيه ثم جميع احوال القيامة من المحاسبة واهوالها المشار
اليها بقوله تعالى والله سريع الحساب وقوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله تعالى فوربك
لنسألنهم اجمعين وقوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم وغير ذلك من الايات والاحاديث والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والاخرون على ما يشعر به قوله تعالى وان منكم الا واردها ويكون ادق من الشعر واحد من السيف والميزان كما قال
الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وذكر كثير من المفسرين انه ميزان
له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لما ورد تفسيره في الحديث بذلك وانكره المعتزلة تمسكا بان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
والحوض كما يفهم من قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وكما قال عليه السلام في جواب الصحابة عن سؤال اللقاء فان لم تجدوا فعلى الميزان
فان لم تجدوا فعلى الحوض الحديث وهو لرسول الله صلى الله عليه وسلم يسقي من شاء من امته وتفاصيل احوال الجنة من الحور
والقصور والولدان والغلمان واحوال النار من السلاسل والاغلال والحيات والعقارب مودعة في كتب الحديث لخبر بها الرسول
الصادق في النصوص والاخبار فوجب التصديق بها ولا استبعاد في ان يسهل الله تعالى للعباد السعداء العبور على
الصراط وان كان احد من السيف ويصعب على الاشقياء وادق من الشعر ولا استبعاد في ان يوزن صحائف الاعمال
او يجعل الاعمال اجساما نورانية للسعداء وظلمانية للاشقياء فلا حاجة لنا الى صرف ما ورد فيهما عن الظاهر وتاويل
الصراط بطريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة الاقتداء بها يوجب الفوز بالسعادة او العبادات والشريعة
وتاويل الميزان بالعدل المستقيم او الادراك المميز بين الخير والشر فصل الثواب للمطيعين بسبب الاعمال فضل لا يجب عليه
ولا استحقاق للعبد والعقاب للعاصين عدل خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بالوجوب فيهما ومعنى وجوبهما اي الثواب والعقاب
الوارد في الاحاديث والاثار انه تعالى وعد للمطيعين بالثواب واوعد للعاصين بالعقاب فلا يخلف لقوله تعالى ان الله لا يخلف
الميعاد على الخلاف في الوعيد فبعضهم على انه لا يخلف فيه اصلا للزوم الكذب في الخبر قال المصنف والمذهب جواز الخلف في الوعيد
بان لا يعذب العاصي فان هذا فضل وغفران لا خلاف قول ومعنى استحقاقهما اي الثواب العقاب للعبد ان اضافتهما
الى الطاعات والمعاصي ملائمة مترتبة على الافعال والتروك في مجاري العقول والعادات واما الاستحقاق بمعنى الحق اللازم للعبد على الله
فلا مجال له هنا وذلك لانه لا واجب على الله تعالى وان الطاعات الحاصلة من الاتقياء وان كثرت لا تفي بشكر بعض السوابق
مما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق العبد العوض عليها ولو استحقا اي وجب الثواب العقاب بطريق الاستحقاق لما
سقطا اي الثواب والعقاب عمن عاش على الكفر ثم امن او عاش على الايمان مع الطاعات ثم كفر وارتد فيلزم ان يثاب الثاني
ويعاقب الاول وهو باطل بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما اي الثواب والعقاب يفضي الى التواني
والاهمال في الطاعات والاصرار على المعاصي لان الطاعات مشاقات ومخالفات للهوى لا يميل اليها النفس الا بعد
بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ولذات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا مع القطع بالام ومضار تترتب عليها

وان ایجاب المشاق علی العباد بلا نفع یقابلها ظلم وان الله لا یظلم مثقال ذرة وان ایجاب المشاق بلا مصلحة فی ترکها یوجب ای یثبت لوجوب کل ما ای اعمال یکون فی فعلها نفع کالنوافل فیجب والحاصل ان ایجاب الله المشاق بلا مضرة فی ترکها یثبت الوجوب فی الاعمال الخیرة فثبت ان الایجاب لا یکون الا بالامرین المذکورین مردود بان مجرد الوقوع کاف فی المقصد لان المکلف اذا تیقن بانه اذا اتی المشاق المامورة ینال الثواب النعم واذا ترکها ینال العقاب والالم یختار ما هو سبب النعم ویترک ما هو سبب العقاب ظاهر العادة الوقوع وان الغرض بعد تسلیم لا ینحصر فیما ذکر لجواز ان یکون الغرض حصول السرور بالمدح علی اداء الواجب باحتمال المشاق فی طاعة الخالق وان یکون شکرا للنعم السابقة علی المکلف وغیر ذلک فصل لا اختلاف بین اهل الاسلام فی خلود من ادخل الجنة من اهلها ولا فی خلود الکافر فی النار سواء بالغ ذلک الکافر فی الاجتهاد والنظر فی معجزة الانبیاء ولم یهتد او علم نبوتهم وعاند او تکاسل سوی اکافر حکما عند المعتزلة کاطفال المشرکین حیث قالوا انهم خدم اهل الجنة علی ما ورد فی الحدیث ولان تعذیب من لا جرم له ظلم کما مذهبهم وعند اکثر المليین هم مخلدون ایضا فی النار لدخولهم فی العمومات ولما روی ان خدیجة رضی الله عنها سالت النبی صلی الله علیه وسلم عن اطفالها الذین ماتوا فی الجاهلیة فقال هم فی النار کذا فی شرح المقاصد وقیل من علم الله تعالی منه ای من الکافر حکما وهو الاطفال الایمان والطاعة علی تقدیر البلوغ ففی الجنة او من علم الله تعالی منه الکفر والمعصیة ففی النار واما من مات علی الایمان و ترک التوبة عن کبیرة ارتکبها فعندهم یخلد فی النار والعذاب الدائم من غیر عفو ولا اخراج من النار ویعبرون بذلک عن الفساق وعقوبة العصاة وعندنا لا یخلد بل یعفو عنه او یخرج بعد حین البتة لا بطریق الوجوب علی الله بل بمقتضی الوعد للنصوص الشاهدة بانهم یخرجون عن النار کقوله تعالی النار مثواکم خالدین فیها الا ما شاء الله وقوله تعالی فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقوله علیه السلام یخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فیسلون کما ینبت الجنة فی حمیل السیل و النصوص الشاهدة بانهم یدخلون الجنة ولیس ذلک قبل دخولهم النار وفاقا منا ومن المعتزلة لقوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة شرا یره وقوله تعالی من عمل صالحا من ذکر او انثی وهو مومن فاولئک یدخلون الجنة وقوله علیه السلام من مات لا یشرک بالله شیئا دخل الجنة وان زنی وان سرق ولان ثوابه ای ثواب المرتکب الکبیرة مستحق له عندنا وعقلا عند الخصم ولا یزول ذلک الاستحقاق بارتکاب الکبیرة فهو لا یتصور الا بالخروج من النار والدخول فی الجنة ولان دوام جزاء المعصیة المحدودة لیس بعدل فان المعصیة متناهیة زمانا وقدرا فجزاؤها یجب ان یکون متناهیا تحقیقا لقاعدة العدل فان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واظب علی الطاعة مائة سنة لو لم یکن ظلما فلا ظلم فی شیء احتجوا ای المعتزلة بعمومات النصوص الواردة فی الوعید بالخلود المتناولة للکافر وغیره مثل قوله تعالی ومن یعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدین فیها ابدا وقوله تعالی ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها وقوله تعالی واما الذین فسقوا فماویهم النار کلما ارادوا ان یخرجوا منها اعیدوا فیها قلنا جمیع النصوص مختص بالکفار وواردة فی حقهم للقطع بخروج

اصحاب الصغائر يحمل الخلود الواقع فيها على المكث الطويل كما في قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افإن مت فهم الخالدون او بقيد السيئات المذكورة في الآيات بقيد الاستحلال بان يفعل العصيان مستحلا وذلك الفعل فيكون استحلال الحرام كفرا والكافر مخلد لا محالة او نحو ذلك جمعا بين الادلة المتعارضة قالوا اي المعتزلة لو خرج الفاسق عن النار وانقطع عذابه يخرج الكافر ايضا وانقطع عذابه لتناسبهما في تناهي الشر قلنا لا نسلم علية التناهي بين الكافر والفاسق ولا نسلم تناهي الكفر قدرا فلا قياس بجامع التناهي ولو سلم فلا نسلم صحة القياس في مقابلة النص والاجماع وفي المسائل الاعتقادية والجمهور منهم اي من المعتزلة على ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات فلا يدخل مرتكبها الجنة لعدم الاستحقاق وهو مخالف للسمع قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات اذ ليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس وقوله لا نضيع اجر المحسنين والعقل فان احباط جميع الحسنات الحاصلة في مائة سنة بشرب جرعة خمر غير معقول وبعض منهم كالجبائي وابنه على ان ما من الطاعات والمعاصي ارتبت الغلبات وغلبت وازدادت اجرا او وزرا الاعداد اقترفت ذنوب كبيرة قليلة تغلب ربما اجر طاعات كثيرة حبطت اخرى تحقيقا بان يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر يعني ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب جميع زلاته وكفرتها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت الطاعات منها من غير ان ينقص من عذاب الزلات شيء فيكون سقوط الاقل عقابا اذا كان الساقط الوزر ثوابا من الطاعات ويكون ثوابا اذا كان الساقط الوزر العقاب من المعاصي واما ان يكون للاحباط موازنة ويقول ابي هاشم بان يسقط من الطاعات والمعاصي قدر او سقط ما يقابله منه وتمسكوا اي المعتزلة على الاحباط بمثل قوله تعالى حبطت اعمالهم وقوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ان تحبط اعمالكم ولا يفيد هذه النصوص الدالة على الحبط في الجملة ما هو المتنازع فيه وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة او لاحقة اذ التفصيل عندهم من السابق واللاحق وعورض ما استدلوا من الآيات بمثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والزم مؤاخذة المعتزلة مع ما سبق من الاقوال بانه لا كبيرة من الكبائر العظام اي ما يزيد ثوابه ويزيدها عليها غير معرفة الله تعالى ونفع ثوابها واذا كان معرفة الله كذلك فيجب ان لا يرتفع بالمعرفة جميع الكبائر فيفسد بهذا الالتزام اصل ما عندهم من تخليد مرتكب الكبيرة ولا فرق عندهم من ان يكون [illegible] طاعات او سابقة عليها او متخللة بينها كما مر فصل نطق الكتاب ان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر ويجوز العفو عن [illegible] خلافا للمعتزلة لما حكي لان العقاب حقه فله اسقاطه بل يحسن منه الاسقاط لانه غني مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد و [illegible] قوله تعالى العفو عن السيئات وقوله ويعفو عن كثير وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم بمعنى العفو والغفران ترك العقوبة [illegible] العفو في الشرك ثم تجويزه فيما سواه قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به الوقوع ما ورد في الاحاديث ايضا والتخصيص تخصيص النص من العامة الواردة

الصغائر او بما بعد التوبة او بالحمل على تاخر العقوبات المستحقة كما ذهب اليه المعتزلة ويقولون بتخصيص بها
مع كونه خلاف الظاهر والعدول عنه بلا دليل وتقييد الاطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا مخصص وخلاف صريح الاحاديث
مشعر بالعموم لا يصح في البعض اي بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة يعم
الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بين الشرك وغيره بنفي الغفران عنه وثبوته فيما سواه او كذا التخصيص بالصغائر اذ لا اخلال بالمقصود
هو بيان شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر وما سواه يغفر فان قلت كيف يكون التطبيق بين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا وبين الآيات الدالة على التقييد بالتوبة والمشية والجزاء عن المعاصي كقوله تعالى ويعفو عن كثير لا الجميع وقوله تعالى يغفر لمن يشاء
وقوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما قلت يمكن ان يحمل وجه التوفيق ان المغفرة نوعان احدهما
المغفرة المطلقة وهو المغفرة عن العقاب على قدر ما يستحق العاصي في علمه تعالى وهذا المغفرة لجميع العصاة وعن جميع الذنوب على ما يشعر
قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهذا تخفيف عن العقاب كمن يستحق مائة جلدة ويضرب للتنبيه واحدة يكون عفوا والثاني
المغفرة الكاملة وهو ان لا ينبئه اصلا بل لا يشعر العاصي بالذنوب وهذا الكمال فضل يختص الله لمن يشاء من عباده ويكون بالتوبة
وبغيرها وهو المراد من النصوص المقيدة والله اعلم بالصواب وقالت المعتزلة يمتنع العفو عن الكبائر تمسكا بالنصوص
الواردة في وعيد الفساق كما ورد في حق آكل اموال الناس كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا وظلما فسوف نصليه وفي الفرار
من الزحف قوله تعالى ومأواه جهنم وبئس المصير وفي متعدي حدود المواريث قوله يدخله نارا خالدا فيها فان الخلف في الكذب
نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا بانه اغراء على القبيح لان المكلف يعتمد على العفو فيرتكب القبائح ورد بانهم
اي الفساق داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة ايضا مع بطلان الخلف فيه اي في
الوعد اجماعا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد الاخلاف فيه كرما وفضلا وبان مجرد احتمال العقوبة
زاجرا يعني انما كان مجرد احتمال العقوبة يصلح ان يكون زاجرا للانسان عن ارتكاب المعاصي فكيف لا يكون زاجرا مع
الرجحان بالآيات الناطقة بالعذاب واذا جاز العفو عن الكبيرة بدون التوبة والشفاعة فمع الشفاعة
اولى كيف لا يكون العفو مع الشفاعة وقد قال الله تعالى لرسوله عليه السلام واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقال النبي عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فما يستدل به المعتزلة
القائلون بقصر الشفاعة للمطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات من قوله تعالى ولا يقبل منها
شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها شفاعة والضمير للنفس المبهمة العامة ليس على الاطلاق ثم هو بالكلية
بعد تسليم عموم الازمان والاحوال مختص بالكفار جمعا بين الادلة الواردة على ثبوت الشفاعة
حتى لا ينفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ولا خفاء في ورود الشرع بالشفاعة المطلقة فحملها
اي الشفاعة المعتزلة على طلب المنافع وهو باطل اذ يلزمهم عن حمل الشفاعة على طلب المنافع ان يكون من

سأل الله تعالى من الامة زيادة كرامة النبي عليه بكون شافعا له اي للنبي لانه طلب المنافع في حق النبي عليه السلام فهو باطل وما قالوا ما الحمل اي حمل ما ورد في باب الشفاعة على الذنوب الصغيرة او بعد التوبة فظاهر البطلان لمعارضة النصوص ثم الكبيرة هي التي يشعر بقلة الاكتراث اي المبالاة بالدين وقيل هي التي خصت بالتوعد من الشارع والاستحقاق العقاب بارتكابها فعلى هذا التفسيرين تتميز الكبائر عن الصغائر وقيل كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة وقيل هي تسعة الشرك بالله والقتل للنفس بغير حق والقذف للمحصنة والزنا والفرار من الزحف اي من الحرب عند الوقت والسحر واكل مال اليتيم والعقوق للوالدين والالحاد والظلم في الحرم اي انكار حرمة الحرم وهتكها بالقتال وغيره هكذا روى ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي وقال انها تسعة وقد يزاد الربو وروي زيادتها عن ابي هريرة رضي الله عنه والسرقة وشرب الخمر روي زيادتهما عن علي كرم الله وجهه فصل التوبة وهي في اللغة الرجوع واما في الشرع فعبارة عن الندم على المعصية لكونها معصية وانما قيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه واخلالها بعرضه او ماله ونحو ذلك لا يكون توبة وقيل الندم المذكور مع العزم على الترك في الاستقبال اي على تقدير الحضور والاقتدار حتى لو سلب القدرة او الاقتدار لم يشترط العزم على الترك وهذا القول اختاره صاحب المواقف وقالت المعتزلة التوبة اعتقاد انه اي ان التائب اساء في اختيار الذنب المتوب عنه وانه لو امكنه رد المعصية لردها كما اذا كان المال المغصوب موجودا في يده فيصح التوبة لعدم اداء ما ذكر عندهم وعندنا هذا غير واجب في صحة التوبة بل رد المظالم والخروج عنها واجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال السيد الجرجاني ناقلا عن الاسدي انه اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وتسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحتها متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما وجب صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى والتوبة واجبة بالاتفاق اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله وقالوا اي المعتزلة واجبة عقلا لما فيها من دفع الضرر اي ضرر العقاب وكذا ثبوت القبول اي مثل ما قالوا في وجوب التوبة عقلا قالوا في القبول انه واجب على الله عقلا لان العقاب بعد التوبة ظلم بمقتضى الجود والحكمة وعندنا لا يجب على الله قبول التوبة اذ لا وجوب على الله تعالى شيء كما مر ولكن يثبت القبول سمعا ووعدا قال امام الحرمين لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل لكن ثبت بدليل ظني وكذا وجوبها اي التوبة على الفور عندهم حتى اثم التارك للتوبة بعد ارتكابه المعصية متلاحقة في ساعاته حتى ذكروا ان بتأخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وبتأخر ساعتين تكون له اربع كبائر الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وهكذا متلاحقة ثم سقوط العقوبة عندنا بعد التوبة بمحض الكرم والفضل الالهي وعندهم اي المعتزلة بنفس التوبة عند الاكثر او بكثرة ثوابها عند

البعض واحتج الاكثرون بانه لو كان السقوط بكثرة لما احتصت التوبة عن معصية معه بسقوط عقابها دون اخرى لان النسبة
كثرة الثواب الى الكل على السوية ولا يلزم تجديدها اى التوبة كلما ذكر الذنب المتوب عنه لانه قد اتى بما كلف المدة
وخرج عن العهدة خلافا للقاضي منا ولابي علي من المعتزلة زاعمين انه لو لم يندم عند الذكر لكان مشتهيا لذلك الذنب وسوابطل
اذ قد يذكر ساغيا ولا يشتهي لجاه ويصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة مع الاصرار على البعض للاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن الكفر مع استدامته لبعض الذنوب صحت توبته واسلامه خلافا لابي علي فان عنده لا يصح التوبة عن الذنب مع
ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم وعند بعض المعتزلة انه لا بد من
تفصيل كل ذنب في الندم ورد بانه يكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكن الاجمال لزم
تكليف ما لا يطاق وحكمه قد مر وقد يتوقف تحققها اى تحقق التوبة على واجب اخر كرد المغصوب على صاحبه فان التوبة
عن هذا الذنب لا يتحقق الا بعد رد المال عليه وقد يلزم فذلك اى الواجب الاخر معها اى مع التوبة حتى يخلص عن المعاصي
كحد الشرب فانه يلزم فيه مع التوبة تسليم النفس للحد وقضاء الصلوة مع التوبة عنه وارشاد من اضله مع التوبة
عنه والاعتذار الى من اذاه كما في الغيبة مع التوبة ويجب على المكلف الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر الحرام
قال السعد قد جرت عادة المتكلمين بايراد هذا البحث في علم الكلام مع انه انسب بالفروع لانه يشبه التوبة في الزجر عن المعاصي والدليل
على وجوبهما الكتاب والسنة والاجماع اما الاول فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واما الثاني فقوله عليه السلام مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر او ليسلطن عليكم شراركم ثم يدعوا اخياركم ولا يستجاب لكم واما الاجماع
فلما نقل ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار ويندب الامر بالمندوب
اى المستحب والنهي عن فعل المكروه ويشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر العلم بوجه المعروف والمنكر والتام
يعني يجب ان يعلم ان المعروف او المنكر المامور واجب معين او مخير مضيق او موسع وان ذلك الوجوب وجوب عين او كفاية وكذا
في النهي عنه ويشترط فيهما ايضا تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير لئلا يكون اشتغالا بما لا يعني لا يقال يجب وان لم يوثر
اعزازا للدين لانا نقول ربما يودي الى الاذلال كما في زماننا هذا سيما الجبابرة وانتفاء المفسدة والمضرة التي هي اكثر من
المنكر او مثله وبها يلحق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن ان يقتل ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالامام
والحاكم بان يامرهم دون غيرهم او يامرون الناس دون غيرهم بل يجوز للاحاد والرعية ان يامر من يرى بالقول والفعل الا ما يفضي
الى نصب القتال وشهر السلاح فانه اذا انتهى الامر اليه فالتفويض الى السلطان اولى حذرا عن الفتنة ولا يختص الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر بالمجتهد لان هذا امر يستوي فيه العام والخاص الا ما يفتقر اليه اى الى المجتهد اى اذا اختص ادراك الشيء به
فليس للعوام فيه مجال امر ونهي بل هو مفوض الى الاجتهاد ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن لا يرتكب مثله ويكون
ورعا لان الامر بالمعروف وفعله والنهي عن المنكر وتركه فرض متميز ليس لمن يترك احدهما ان يترك الاخر وهو فرض كفاية لانه

فيسقط بقيام البعض لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض ولا دلالة لقوله تعالى
عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم على نفي الوجوب اي وجوب الامر والنهي لان المعنى اصلحوا انفسكم بادائ
الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعاصي وقوله تعالى
لا اكراه في الدين منسوخ بايات القتال مع انه يناقش في كون الامر والنهي اكراها فصل الايمان في اللغة
التصديق افعال من الامن والهمزة للضرورة كجعل الاصل كان المصدق وذا امن ويعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار و
باللام باعتبار معنى الاذعان والقبول وفي الشرع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة
اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو
ذلك فانما قيد بالضرورة فان منكر الاجتهاديات لا يكفر اجماعا هذا هو المشهور وعليه الجمهور وهؤلاء اوجبوا الاقرار لاجراء الاحكام و
الاكثرون على انه لا بد مع التصديق من الاقرار باللسان بالمتكلمين واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وكثير من السلف كابن مجاهد
والمحدثين كلهم على انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان لكن عندهم لا يخرج بترك العمل من
الايمان وليس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام خلافا للمعتزلة فانهم يقولون تارك العمل
خارج عن الايمان ودخل في الكفر كما صرح المصنف ولا يدخل اي التارك في الكفر خلافا للخوارج فعندهم تارك العمل كافر
فالفاسق عندنا مومن وعندهم اي المعتزلة ليس بمومن ولا كافر وهذا معنى اثبات المنزلة بين المنزلتين
وعند الخوارج ان الفاسق كافر كما يجيء فان قيل لما ثبت عند السلف انما الايمان هو التصديق والاقرار والعمل فكيف يصح
ان يقال تارك العمل لا يخرج عن الايمان وكيف لا ينتفي الكل بانتفاء الجزء قلنا المراد انه ان الايمان يطلق على اساس
النجاة وهو التصديق او مع الاقرار ويطلق على الايمان الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل و
الدليل على انه عمل القلب والقائل بانه مجرد الاقرار كالمنكر للنصوص قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى
وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث
اللهم ثبت قلبي على دينك وفي الحديث ايضا من كان في قلبه مثقال ذرة من خردل من الايمان الحديث والاكتفاء
بالكلمتين فقط كما يدل عليه قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا الحديث انما كان
في حكمه اي الايمان في الدنيا من عصمة الدم والمال وتسميته مومنا لغة واما فيما بينه وبين الله فمتنازع فيه وحقيقة
التصديق في اللغة الاذعان والقبول المعبر عنه في الفارسية بگرویدن وراست گو داشتن ويقابله
الانكار والتكذيب والتوقف والتردد لا مجرد العلم والمعرفة الحاصلة لبعض الكفار كما يدل عليه قوله تعالى
يعرفونه اي محمدا عليه السلام كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى ليعلمون انه الحق من ربهم وقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانه لا يكون ايمانا في المذهب الصحيح ويقابله الى العلم والمعرفة المنكر والجهالة فلا يكون

التصديق والمعرفة امرا واحدا وقد يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم والاعتقاد كما وقع في
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر والمراد بالعلم
الواقع في عبارة السلف العلم التصديقي الحاصل باختيار المصدق المعبر عنه بگرويدن ولم يطرء على لفظ الايمان
والتصديق نقل مع انه اول الواجبات واساس المشروعات لانه على اصل معناه ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر ولهذا
كانوا اى الانام يمتثلون بعد امر النبي عليه السلام من غير توقف واستفسار وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبين
وخص متعلقه بامور مخصوصة ولذا صح في جواب من قال للنبي عليه السلام اخبرني عن الايمان الايمان ان
تؤمن بالله وملئكته ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم فان قيل الايمان امر مامور به فيلزم
ان يكون فعلا اختياريا لانه لا يصح الامر في الامور التي لا اختيار فيها للمامور والتصديق المقابل للتصور المفسر بگرويدن
كيفية نفسانية ومن اقسام العلم قلنا ليس معنى كون المامور به مقدورا وفعلا اختياريا ان يكون من مقولة
ان يفعل النية التي ربما يشك في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل معناه انه يجوز ان يصح تعلق
القدرة به وكسبه وحصوله بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم المامور في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والنظر
المامور في قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وغيرها اي غير كيفية كالقيام والقعود والتسخن والتبرد
والصوم والصلوة الى غير ذلك فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به
وامرا اختياريا بالمعنى المذكور مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره فغاية الامر انه يشترط
كون التصديق بالامور المخصوصة حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب واما انه اي التصديق يكون معنى غير ما جعل
في المنطق مقابلا للتصور وقسما من العلم وغير ما فسر وعبر في الفارسية بگرويدن فلا نسلمه ويمكن ان يجاب على تقدير
لزوم كون المامور به فعلا بان يقال يجوز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بالقاء واكتساب تحصيله كما في سائر الواجبات وعلى
ما ذكر من معنى التصديق فاليقين الخالي عن الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما يكون للسوفسطائية وبعض الكفار
لا يكون تصديقا بل يكون ذلك اليقين تصورا لان المعتبر في تقسيم العلم انه ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور او واسطة
ان اعتبر في التقسيم غير ما ذكرنا وايضا يلزم على ما ذكر ان يكون اليقين المقارن للاذعان بلا كسب واختيار كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه بلا اختيار
صدق النبي عليه السلام لا يكون تصديقا ولا ايمانا شرعيا فوجب على من شاهد واذعن تحصيل ذلك اختيارا فيلزم ما قررنا في الايمان ان يكون
تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كلها مكتسبا بالاختيار او يكون
تصديق الحاصل ما وقع في قلوبهم اي الانبياء والاولياء من القبول والاذعان عند مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار او يكون
هؤلاء بعده مكلفين بتحصيل ذلك مما وقع في قلوبهم بعد الالقاء والوحي والمشاهدة بالاختيار ثانيا وانما يناقش بالالزام على معنى
التصديق في حصول اليقين بدون الاذعان لا فيما ذكر من اللزوم ويناقش ايضا في كون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي

عليه السلام غير مصدقين بالاختيار وفي الكفرهم مبني على عدم التصديق لا على عدم الاعتقاد به بل يدعي انهم كفار لاجل عدم حصول
التصديق منهم لا لعدم الاعتقاد به بناء على ظهور امارات الانكار المنافي لليقين من الاباء عن الاقرار بها وتمنع عن ابطال
دعن قبول الاحكام ونحو ذلك من الاستكبار والعناد وعبادة غير الله كمن صدق وسجد للصنم وظهور هذه الامارات تمنع عن حصول
معنى التصديق المعبر عنه بگرويدن فيكون هؤلاء الكفار مستيقنين حصل لهم اليقين ولكن بلا اذعان وبلا اختيار واكتساب فلا يكونوا مؤمنين واذ قد
ثبت ان الايمان اسم للتصديق فالحال انه لا ينقل عنه وان المؤمن قد يؤمر وينهى مع انه لا يخرج عن اسم المؤمن مثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم الصيام وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان الايمان والعمل امران متغايران
لانه قد يعطف عليه مثل قوله تعالى امنوا وعملوا الصالحات ولانه قد ينفي عنه اي قد يتحقق من دون العمل لم يلزم نفي العمل عن الايمان
ويجتمع المعاصي مثل قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثبت الاجماع ان الايمان شرط العبادة وان من صدق
واقر ومات قبل ان يعمل مؤمن فلو كان الاعمال جزء الايمان لما كان مؤمنا ظاهرا متعلقا اذ قد ثبت وجوب له اي ظهر بما ذكرنا ان الاعمال
غير داخلة في حقيقة الايمان فما اطبق عليه كثير من السلف كالمحدثين وبن مجاهد انه اي الايمان اسم التصديق والاقرار
والاعمال راجعا بالايمان الايمان الكامل كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته كما اذا اكره احد باجراء كلمة الكفر
على اللسان فلم يجعله لا جاري على لسانه لا يعتبر كافرا والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان على التصديق بالامور المخصوصة كما في الايمان
المذكورة وهي ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر الخ لكنهم يدعون النقل الى الاعمال ويقولون انه نقل عن ذلك المعنى
شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي واستدلوا بايات منها ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى ذلك هو الدين القيمة اشارة الى الاعمال
المذكورة سابقا في قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك
المذكور من الاعمال هو الدين المعتبر والدين عند الله الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج
ان الاعمال هو الايمان لما سيأتي ومن ههنا فقد قدر ورق واحد من نسخة الاصل فادرجت عبارتي بالمتن وانتمت العبارة فللواحد ان يخرجه
ونغيرجه ومنها انه تعالى عبر عن الاعمال بالايمان لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم ومنها ان قاطع الطريق
ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار ومن كان له عذاب النار فقد يخزى لقوله تعالى ربنا انك من
تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى يوم القيمة لدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ومنها نفي الايمان
عن الزاني لقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له والجواب بان لفظ ذلك في قوله تعالى
وذلك الدين القيمة اشارة الى الاخلاص والتدين والانقياد لانه اي ذلك مذكور فلا يشار به اليها اي الى الاعمال على
ان المعنى اي معنى ذلك الدين القيمة دين الملة القيمة فيكون لفظ الدين مضافا الا موصوفا فلا يكون معنى الدين الملة والطريق
بل الطاعة فاشارة لفظ ذلك الى الاعمال لا يضر وان المراد بالدين في الاية الثانية الدين المعتبر هو هذا اي دين الاسلام لان
مطلق الدين الاسلام وبان المراد بما ورد من لفظ الايمان في قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم التصديق بالوجوب لا يضيع يعني ان معناه ان الله لا يضيع

تصديقكم بوجوب الصلوة قبل تحويل القبلة ورد بان عدم الاخزاء الوارد في قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا مخصص
بالصحابة لان المراد من قوله تعالى الذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ورد بان نفي النبي عليه السلام الايمان بالزنا اي بسببه كما في
الحديث المذكور للمبالغة في الوعيد كما في قوله عليه السلام لا يسرق السارق وهو مؤمن فيعارضه الحديث بقوله عليه السلام وان
زنى وان سرق الحديث وهو انه قال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة فقام ابو ذر فقال يا رسول الله وان زنى وان سرق فقال
النبي صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق فاعاد فاعاد النبي فاعاد فاعاد وزاد فقال على رغم انف ابي ذر وتمسك القائلين بالتركيب
اي تركب الايمان من الثلث اي من التصديق والاقرار والاعمال بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق مردود بانه اي ما ذكر من الشعب شعب قطعا اي شعب متفرعة على الايمان
ليست اجزاء الايمان ولا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليست داخلة في اصل الايمان بالاجماع حتى يكون فاقده
غير مؤمن فلا بد في الحديث من التقدير فصل ذهبت الخوارج وهم الذين لعنوا عليا رضي الله عنه الى ان مرتكب الكبيرة كافر
سمعا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على من يجازى
فهو كافر وصاحب الكبيرة يجازى فيكون كافرا وقوله تعالى في حق تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين معناه ومن لم يحج فقد جعل
الله ترك الحج كفرا وهذه النصوص دلت على ان العصاة كفار وقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى فانذرتكم
نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى والفاسق يصلي وهم من اسودت وجوههم وهم كفار لقوله تعالى
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون لان المراد بقوله
كفرتم عصيتم ولان الفاسق من اصحاب المشأمة واصحابها مكذبون لقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب
المشأمة وقوله تعالى واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا الاية تمامها ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا
عذاب النار التي كنتم بها تكذبون فهذه النصوص دلت على ان الفاسق مكذب بايات الله ومن هو كذلك فهو كافر ولانه ائس من
رحمة الله والائس كافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وان الفاسق مخزي ولا يخزى الا الكافر
لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فيلزم ان الفاسق كافر وقوله تعالى وانه ممن اوتي كتابه بشماله وهو كافر لقوله تعالى انه كان
لا يؤمن بالله العظيم ولان الثالث هناك فيكون كافرا قطعا وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها
عوجا وهم بالاخرة هم كافرون وعقلا لان الولاية والعداوة ضدان فلا واسطة بينهما فلا يخلو من ان يكون مؤمنا او كافرا
ورد ما تمسكوا بها بان المراد في الاية الاولى ومن لم يحكم بما انزل الله التورية بقرينة قوله انا انزلنا التورية فيختص التكفير باليهود
وان الحصر المستفاد ظاهرا من الاية الثانية من قوله الا الكفور ممنوع لان الجزاء يعم الثواب والعقاب اذ يجازى غير الكفور لقوله تعالى
يوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب ان يحمل الاية على الجزاء المخصوص بالكافر ومن كفر جوابه اي المراد في قوله تعالى ومن كفر
من لم يحج ومعلوم ان المنكر للحج كافر لانكاره الفرض ورد ما فهم من قوله وان العذاب على من كذب من حصر العذاب فيه بان العذاب

للشارب اي شارب الخمر والزاني وليسا مكذبين فلو كان العذاب مخصوصا بالمكذب لم يكونا معذبين ولعل انهم من قصر التصلية
على المكذب التصلية بنار خاص كامل للقطع بتعذيب غير المكذبين ولا نسلم ان الفاسق ممن اسودت فان هذه الاية في تخصيص السواد
ببعض الكفار الذين كفروا وارتدوا بعد ايمانهم ولا نسلم ايضا ان اصحاب المشأمة مكذبون لان الاية تدل على ان كل من كذب
كان من اصحاب المشامة وكل مكذب من اصحاب المشأمة لا ينعكس كليا لان الموجبة الكلية تنعكس جزئيا ولانه غير صحيح لان
الزاني والسارق من اصحابها اي اصحاب المشأمة مع انهما ليسا مكذبين واما قوله واما الذين فسقوا الاية فيحمل على التخصيص
العذاب بالفساق المكذبين لا مطلق الفاسقين اذ قيل لهم من قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون ان سبب العذاب
بهذا النوع التكذيب ان كل فاسق ليس بمكذب فيجب التخصيص به وبانا لا نسلم ان الفاسق امن بل هو راجي لرحمة الله تعالى
بالايمان الحاصل له اي بسببه وبانا لا نسلم ان الخزي العام يختص بالكفار كما فهم من ظاهر الاية لان المفرد المحلى بالالف واللام
وهو لفظ الخزي لا عموم له كما هو مذهب المصنف فلا يلزم انحصار الخزي المطلق في الكافر بل يجوز ان يخزى الفاسق ولا يلزم منه كفره
او المراد الخزي الكامل فيلزم انحصار افراد الخزي الكامل في الكافر لا افراد الخزي المطلق وبان ذكر قسمين في قوله تعالى واما من
اوتي كتابه بيمينه الاية لا يدل على عدم وجود القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى لبعضهم كتابه بايديهم بل تقرء عليهم وبيت في نظم التنزيل
ما ينافي هذا مع ظهور التخصيص في الاية يعني لو سلم الانحصار في القسمين فالاية غير عام لان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما
لكل من اوتي كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون ومصدقون بالله العظيم وان لفظ الم ليس بكافر فلا يصح ما استدل بقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين لاعتراف الانبياء عليهم السلام كما قال موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وغير ذلك وبانا لا نسلم عدم
الواسطة الذي استدل به بين الولاية والعداوة وانا نجوز الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة
فجاز ان يكون بين الولاية والعداوة واسطة وذهب الحسن البصري الى انه اي مرتكب الكبيرة منافق لقوله عليه السلام اية المنافق ثلث
الحديث تمامه اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان ولان من قال ان هذا اسمه ويعتقد به خبرا كل علم انه كان
في قوله كاذبا وهو لم يعتقد فكذا ههنا فانه اذا اقر ان الصلوة مثلا فرض وتاركها معاقب ثم ترك علم انه في اقراره كان كاذبا وهذا حال المنافق
ورد بان النقل وهو الحديث متروك الظاهر لان من وعد انا ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلف لم يخرج بذلك عن الايمان ولم يكن
منافقا اجماعا ولهذا قيل ان معنى الحديث ان هذه الخصال الثلث اذا صارت سجية متمكنة في الشخص كانت علامة لنفاقه وبان قياس الخصم
على الصورة المذكورة ليس بجامع لان مضرته اي مضرة ما ذكر عاجلة وقد جرى عادة الناس بكثرة الخوف بها بخلاف العقاب
فان مضرته آجلة يجوز ان يدفع الله بالتوبة والعفو وخصت المعتزلة المرتكب للكبيرة باسم الفاسق لانه ليس بمؤمن لما مر من الدليل الذي
ذكروه ولا كافر بالاجماع بينهم وبيننا لان الصحابة ومن بعدهم كانوا يجرون عليه احكام الاسلام ولا يحكمون بردته ولان فسقه امر متفق
عليه لان الامة مجتمعة على القول بان صاحب الكبيرة فاسق واختلف في ايمانه فيختار الوفاق ورد ما عند المعتزلة بانه اي مرتكب الكبيرة
مؤمن لما مر من عمل الصحابة بهم عمل اهل الايمان وبان اثبات الواسطة بين المؤمن والكافر خرق الاجماع اي اجماع السلف من الصحابة

والتابعين والجمهور على ان الاسلام والايمان واحد لانهما مترادفان لمعنى آمنت بما جاء به النبي صدقته وسلمت
لما جاء به سلمته وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين كذا قال المحقق ولانه
لو كان الايمان دينا غايره اي غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه واللازم باطل بالنص والاتفاق ولانه لو كان غيره لم يصح
الاستثناء في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من
المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين ثم قال قال الجمهور والمقصود انه ان الايمان لا ينفصل عن الاسلام والاسلام لا ينفصل عنه وان كانا
غيرين لغة فان الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد فمن كان مصدقا لله تعالى ولرسوله كان منقادا لهما ومن كان
منقادا لهما كان مصدقا بهما والحشوية والمعتزلة والرد عليهم اي بيانا لان الايمان والاسلام متغايران ينفصل احدهما
عن الآخر لانه اي الايمان ينبئ عن التصديق والاسلام ينبئ عن الانقياد وقالوا بانفصال احدهما عن الآخر فان عندهم
الكبيرة تخرج من الايمان حتى ان من ارضى شيئا من الفقراء المؤمنين لا يعطي عندهم لانه ليس بمؤمن واهل السنة والجماعة قالوا لو
وصى للفقراء المؤمنين يعطى للفقراء الذين يتوجهون الى القبلة لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا والتلاوة قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا والعطف اي وللعطف في قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف يستلزم المغايرة ولجواب
جبرئيل عليه السلام على حدة حين سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن كل منهما فانه عليه السلام قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم
الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وان تعطي من المغنم الخمس فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان
بالاعمال المخصوصة ورد بان مرجع معناهما الى الاذعان والقبول فيصح نفي الاتحاد ونفي اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة وان المراد
بالآية من قوله تعالى لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الاستسلام خوفا من السيف وكل منافق الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر وبان
التغاير في الجملة كاف في العطف وهو مسلم فيهما مع ان العطف قد يكون للتفسير ايضا فلا يتمسك بقوله تعالى ان المسلمين والمؤمنين حجة وبان
جواب الحديث المذكور مثله وبالحديث الوارد في حق قوم فقال عليه السلام اتدرون ما الايمان فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس فما ذكر في الحديث السابق من معنى
الاسلام ذكر هنا في معنى الايمان فعلم انهما واحد فصل من قال الايمان التصديق فلا يزيد ولا ينقص واليه ذهب ابو حنيفة
رضي الله عنه واصحابه وكثير من العلماء واختيار امام الحرمين وقالوا انه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة
والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا ومن قال هو الاعمال فيقبلهما اي الزيادة
والنقصان واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء والاعتراض على القائلين بالزيادة والنقصان بان اليقين اي
اليقين مجزوم ولا تفاوت فيه مدفوع بانه كيفية نفسانية والكيفية النفسانية تتفاوت بالقوة والضعف ولان عدم قبول الزيادة
والنقصان فيوجب التسوية بين آحاد من الناس والرسل اي في الايمان وهو باطل اجماعا ولقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن

ليطمئن قلبي اي ليزداد الايمان وهذا يدل على قبوله لها اي الزيادة والنقصان وفي هذه زيادة تصريح لقبوله لها وسائر النصوص
الواردة في الزيادة بالتصديق التفصيلي كثير مثل قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد
الذين آمنوا ايمانا وغير ذلك اجيب بان المراد الزيادة بالاستمرار اي بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات قال امام الحرمين
النبي عليه السلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك وبان المراد انه يزيد بزيادة المؤمن به يعني ان الايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس يتفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا و
بانه يزيد بثمرته اي ثمرات الايمان من اشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي قال المصنف رحمه الله وهذا اي ما ذكر في الجواب جيد
لو ثبت انه اي الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان بناء على ما بينه السلف على ان الايمان خلافية مسألة فيجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله
للتبرك بذكر الله وللمعاداة صفات خفية التي تعرض للقلب من الهوى والشيطان ولانه اي الايمان هو الفوز اي علم الفوز بالسعادة
العظمى وهو ما يتيقن الا عند الموت والختم على السعادة فهو مفوض الى مشيئة الله والاكثرون من العلماء منهم ابو حنيفة واصحابه على انه الاستثناء
لا يدخل فلا ينبغي ان يقال انا مؤمن ان شاء الله لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا
واذا لم يمكنه الشك والتردد فالاولى ان يترك ويقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وما يقال من ان العبرة للختم على السعادة والشقاوة فلا عبرة
في الحال انه سعيد او شقي لان السعيد لا يشقى كما ورد السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فكيف يقال انا مؤمن حقا لان
سعادته في الحال غير معتبر فمعناه من علم الله منه ذلك اي من علم منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة
وكذا الشقاوة واما السعادة الحاصلة في الحال فان السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال
وليس النزاع اي النزع في ادخال الاستثناء ولحوقه بقوله انا مؤمن وعدم الادخال فيه للمعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى
فهو حاصل في الحال البتة وان اريد به ما يترتب عليه النجاة والفوز فهو في مشيئة الله لا قطع ولا يقين بحصوله في الحال فمن قطع بحصوله في الحال
اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثاني واعلم ان ايمان المقلد صحيح عند جميع الفقهاء وكثير من العلماء لان حقيقته اي الايمان التصديق
وقد وجد مع انه غير مقترن بما يوجب الكفر وما قيل انه لا يتصور التصديق بدون العلم فغير مسلم اذ المعتبر في التصديق هو اليقين اعني
الاعتقاد الجازم المطابق وبعضهم على انه اي ايمان المقلد لا يصح لان معناه اي معنى الايمان ادخال النفس في الامن من ان يكون مكذوبا
على ان لفظة افعال من الامن للتعدية من باب آمن يؤمن او الصيرورة اي صيرورتها ذا امن يعني انه صار وذلك انما يكون بالعلم والمقلد
ليس بعالم ولان الواجب هو العلم والعلم لا يحصل الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة هنا فتعين ان يكون بالدليل وعلم المقلد ليس كذلك
ولان المقلد به اي الامر الذي يقلد به ان كان باطلا فتقليده باطل كتقليد اليهود والنصارى اسلافهم وان كان حقا فعلمه اي كونه
علم حقيقته به اي تقليده فيه ولو بالدليل اي يكون علم حقيقته حاصل بالدليل فلا يكون المقلد المفروض مقلدا فيما فرض ورد بان
معناه اي معنى الايمان امنه المخالفة لان معنى امنت به وله قبلت قوله وامنت من التكذيب والمخالفة وذلك لا يكون الا بالتصديق
والاذعان سواء كان من دليل او لا وبانه لا عبرة بانعدام الوسيلة وهو الدليل بعد حصول المقصود وهو التصديق يعني ان قولكم

ان الواجب هو العلم فلا يكون بنا الايمان بالدليل غير مسلم اذ الواجب التصديق وهو قد حصل للمقلد الدليل اليقين ولان الحقيقة
اى حقيقة المقلد به علم بالضرورة اى حصل علمه للمقلد بالضرورة لان الكلام فيه فلا دور ولا تناقض فصل الكفر عدم
الايمان فيعد ناموس اى عدم تصديق الرسول في البعض اى بعض ما علم مجيئه بالضرورة فقط والزنار كافر وباقامة المقام
الاصل جواب عن سوال مقدر تقديره انه اذا اعتبر في الكفر عدم التصديق فمتقلد الزنار ولابس الغيار باختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا في قلبه
في الكل وتقرير الجواب انا جعلنا الشئ الصادر عنه باختياره وهو علامة له قايما مقام الاصل فحكمنا بانه كافر وقالت المعتزلة ما يدل على الجهل
على الجهل بالله فهو كفر وما لا يدل عليه وهو الكبائر فهو فسق وقال القاضي هو اى الكفر الجهل بالله وقد فسر الجهل بالجهل بذاته
مما ذكر من تعريف الكافر التي العبارة المدرجة الى نهاوطلع عبارة المقاصد ان الكافر اسم لمن لا ايمان له والكافر ان اظهر الايمان
مع الكفر في باطنه خص باسم المنافق وان سبق اى الكافر اسلام فكفر بعده فباسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان الاعتقاده
الى تعدد الالهة وقال بالتين واكثر فبالمشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب السماوية
المنسوخة فبالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان وبقول بقدم الدهر فبالدهري وان نفي
الصانع فبالمطل وان ابطن عقايد هي كفر وفاقا مع اظهار شعائر الاسلام واعتراف بنبوة محمد عليه السلام فبالزنديق
وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره رجل اسمه فردک في ايام سلطان اسمه قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به
زردشت الذي يزعمون انه نبيهم والجمهور على ان مخالف الحق من اهل القبلة لا يكفر ما لم ينكر شيئا من ضروريات الدين
يعني الامور التي اتفقوا على انها من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما يشابه ذلك ومن خالف في اصول سواها
كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك فلا يكفر الا عند الجمهور لان النبي صلى الله عليه وسلم
ومن بعده من الصحابة لم يكونوا ان يفتشوا قد فان المعاد عبارة الاصل الى قوله ومن هنا جاز فاتمته وفرحته وينبغي الواجب ان يصحبهم
باختين ومفتشين عن اعتقاد من حكم باسلامه بالتصديق والاقرار فعلم ان مثل هذا الخطاء ليس قادحا في حقيقة اى حقيقة
الايمان واما المخطئون من اهل القبلة طول العمر على الطاعات مع اعتقادهم قدم العالم ونفي الحشر ونفي علمه تعالى بالجزئيات فلا نزاع في
كفرهم قد روى في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء والبعض اى بعض اصحابنا على انه كفرت
المعتزلة في نفي الصفات اى صفات الله تعالى لان بعضها كالعلم والقدرة يتوقف عليه ثبوت النبوة ولان فيها جهل الله تعالى
بالله كافر ونفي ايجاد الله تعالى وانكار المنسبة في فعل العبد لان هذا اثبات للعجز تعالى عن ذلك واثبات للشريك في الايجاد و
انكار الرؤية وقد دل القران على ان منكرها كافر كقوله بل هم بلقاء ربهم كافرون وغير ذلك من الامور التي عليها اجماع اهل السنة
والجماعة وكفرت المجسمة للتجسيم اى اثبات الجسمية والعبادة لغيره تعالى وكفرت الروافض والخوارج بالقدح في اكابر
الصحابة فقدح الروافض في ابي بكر وعمر وعثمان والخوارج في علي رضي الله عنه وعنهم اجمعين ومن من يدعون حلول الاله في علي اولاده
ومنهم من يثبتون الشركة لعلي في الالوهية فهولاء لا نزاع في كفرهم وفي ترتيبهم وحكموا اى علماءنا بان المؤمن مخلد في الجنة لقوله تعالى

ان الذين امنوا وعملوا الصلحت كانت لهم جنات الفردوس الاية وحكموا انه معزز مكرم في الدنيا لقوله ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا وبان الكافر مخلد في النار وله الاذلال في الدنيا بالجزية للذمي والنهب والسبي للحربي وبان المنافق مخلد في
النار ومخصوص به في الدرك الاسفل في الاخرة وفي الدنيا باجراء احكام الاسلام باعتبار ما وجد ظاهرا الاقرار
والاعترافات بامور الدينية وحكموا بان الفاسق وهو مرتكب الكبيرة مع اعتقاد حلتها في الجنة اما ابتداء بحسب العفو
والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق وبان له في الدنيا الحد مما يجب به الحد والتعزير
في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن وكراهة الصلوة
خلفه ذكره في الماتريدية وهي طائفة من اهل السنة والجماعة مشهورة في ديار ما وراء النهر اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر
العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تلميذ امام محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه وماتريد قرية من قرى سمرقند و
الاشاعرة هم ايضا طائفة من اهل السنة والجماعة مشهورة في ديار خراسان والعراق والشام اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق
بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالسنة والجماعة
طريقة النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة
ايمان المقلد وغير ذلك ولا ينسب احدهما اي احد الفريقين الاخر الى البدعة والضلالة من المحققين خلافا لبعض
المتعصبين فانهم ربما جعلوا الاختلاف في مسائل الفروع كحل ذبيح متروك التسمية عمدا وجواز النكاح بغير ولي [illegible] بدعة وضلالة
لانهم لا يعرفون ان البدعة المذمومة هو الامر المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة رضي الله عنهم
فيجعلوا [illegible] في الدين وان المراد بالحديث الوارد فيه وهو قوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ومن ههنا يذم عبارة المصنف [illegible]
[illegible] بدعة حسنة لانه ليست احدا في الدين وليس منه **فصل** لا خفاء ان نصب الامام من الاحكام
[illegible] الاعتقادية ولكن لما كانت الامامة مقدمة لاعتقاد ترتيب الفضل في الصحابة اوردها في كلام الامامة رياسة في
امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد زاد بعضهم قيد عامة فاعترض بلزوم الفضل على النبوة لا يقال [illegible]
[illegible] رياسة انهم لا انا نقول تنكير رياسة للتعظيم اي رياسة كاملة ولا يكون بالقاضي تلك الرياسة ونصب الامام
[illegible] بالاجماع واجماع الصحابة الذي هو كالنص المتواتر حتى جعلوا اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن النبي عليه السلام
[illegible] يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان
[illegible] بمقدمة ما وجب بامر الشارع من اقامة الحدود وسد الثغور ومنافع لا تحصى من تجهيز الجيوش
[illegible] الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب ولان فيه استدفاع مضار لا يخفى وكلما هو كذلك فهو واجب كما
[illegible] حتى [illegible] الكتب القوم بحماية الحوزة وانه يكن صالحا كما ينبغي وهو واجب على الخلق عقلا عند
بعض المعتزلة كالجاحظ [illegible] الكعبي وابي الحسين البصري وسمعا بالنص [illegible] اي ونصب الامام من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا

كاجتناب الطعام عن السموم وما يتوقف عليه الواجب العقلي يكون واجبا عقلا ورد بان هذا القدر من كونه من مقتضيات العقل
والعادة لا يوجب اي لا يثبت الوجوب الشرعي الذي بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو اي نصب الامام واجب على الله تعالى
عند الشيعة لكونه لطفا من الله تعالى في حق العباد وعند الملاحدة منهم لكونه اي نصب الامام محصلا للمعرفة اي معرفة الله
الواجبة اذ نظر العقل غير كاف فيها وعند الامامية منهم لكونه مقربا من الطاعة فانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المعاصي ويحثهم على
الطاعات كانوا معه اقرب الى الطاعات ورد بانه لا وجوب على الله في شيء من الامور وبانه اي نصب الامام يتضمن مفاسد مثل ان
ترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونه اقرب الى الاخلاص لانتفاء ملاحظة خوفه ومثل ان يجوز على احد ويقتل احد الغير حتى وان
قلت هذه المفاسد بالنسبة الى عدمه فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم انه لطف فالمطلوب كمال اللطف والكمال فيما
يوجبونه على الله لان الذي يوجبونه هو المعصوم المختفي وكمال اللطف لا يكون الا في ظهاره ولم يجب اي الاظهار عندهم
وقول الخوارج القائلين انه اي نصب الامام لا يجب اصلا لا على الله ولا على الخلق لما فيه من اثارة الفتنة لان الاراء
مختلفة والاهواء متباينة فيفضي الى قتل بعض الناس بعضا كما جرى في ايام علي رضي الله عنه ومعاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات
والاحتراز عن ما يوقع الفتن والمحاربة اولى بالاتفاق ولان الشريعة كافية في معرفة طريق الحق فاسد لقيام الدليل القاطع وهو
الاجماع على وقوعه ولان فتنة عدمه اي عدم الامام اشد مما ذكروا وهو الفساد والقتل والنهب والسلب ويشترط فيه اي
اي في الامام الذي اجمعوا على نصبه التكليف اي يكون قابلا للتكليف بان يكون مسلما عاقلا بالغا لان الصبي والمعتوه قاصر عن
القيام بالامور على ما ينبغي والحرية لان العبد مشغول بخدمة مولاه لا يتفرغ لاصلاح امور الناس ولانه مستحقر في اعين الناس فلا يهابه
ولا يمتثل والذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج في معارك الحكم والحرب والعدالة لان الفاسق والظالم
لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يخاف بسبب الجبن عن اقامة الحدود والحروب
والاجتهاد في اصول الدين وفروعها للتمكن من القيام بامور الدين والدنيا واصابة في الرأي لئلا يخبط في السياسة وتنفيذ الاحكام لظهور
الاحتياج اليها اي الى ما ذكر الجمهور من الشرائط الثلث وبعضهم لم يشترطوا هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الان مجتمعة في شخص فيلزم من
اشتراطها احد الامور الثلثة اما ارتفاع التكليف او تكليف ما لا يطاق او العبث في التكليف لانه ان وجد التكليف وكان معلقا
بوجود هذه الشرائط لزم العبث لان المفروض انها لا توجد ويلزم تكليف ما لا يطاق وان لم يوجد فيلزم انتفاء التكليف ويشترط
في الامام كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام
في الجمع حيث لا عهد يفيد العموم وهنا كذلك وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعين الامامة الكبرى ولقوله عليه السلام الولاية من قريش
ما اطاعوا الله واستقاموا الامر وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها ولان لشرف النسب اثرا في جميع الاشياء وقدرا عظيما
في اعتقاد الناس وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع الجدع قطع
الانف وقطع الاذن ايضا وقطع اليد والشفة تقول جدعته فهو اجدع اي ابن الجدع ذكره الجوهري في الصحاح واجيب بانه

اى هذا الحديث على غير الامام من الولاة والحكام جمعا بين الادلة السابقة وبين هذا وعند الاضطرار كما اذا لم يوجد قرشي من يصلح
لذلك او لم ينعقد المنصب لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة كما في زماننا هذا يكتفى بذي شوكة نصب باتفاق اهل الحل والعقد او استولى
بالقهر والغلبة فقد صار الرياسة الدنيوية تغلبية وبقيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة
وسائر الشروط فان الضرورات تبيح المحذورات واشترطت الشيعة امورا منها كونه هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف
وانما قصدوا به نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم بل اشترط بعضهم كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس ومعاوية وكفاك
حجة اجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة ومنها كونه افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول مع وجود الفاضل ولان الامامة
خلافة عن النبي عليه السلام فيجب ان يطلب لها رتبة اعلى قياسا على النبوة ورد بالمنع اى منع قبح تقديم المفضول لاجماع العلماء
بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه فلو كان قبيحا لما وقع الاجماع بل ربما
يكون المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح الدنيا والدين وهذا بخلاف النبي فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار
من يشاء من عباده ومنها ان يكون معصوما وقد عرفت معنى العصمة قياسا على النبي بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ
الاحكام ولكونه اى الامام واجب الاطاعة بالنص لقوله تعالى اطيعوا الله الاية والاجماع وكل من كان واجب الاطاعة
واجب العصمة والا لجاز ان يامر بالمعاصي وينهى عن الطاعات فيلزم الفساد ولان المعصية ظلم على النفس والامر بها ظلم على النفس وعلى
الغير وعهد الامامة لا ينال الظالمين لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
ولانه لو عصى اى الامام لافتقر الى امام اخر ويجوز ان يكون للامام امام آخر فيتسلسل ولانه لو عصى لكان ناقضا للشرع
لان الناس يتبعونه وقد شرع حافظا للشريعة واحكامها ورد بمنع الجامع اى ما ذكروا من الجامع ليس بجامع لان عصمة
النبي بالمعجزات الباهرة ومنصب الرسالة من الله ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته كذا ذكره المصنف
ولكن هذا الجواب انما يتم على مذهب الخصم لان مذهبه ان نصب الامام واجب على الله ومفوض الى الله كالنبي فالاولى ان يقال وبانه اى الامام انما يطاع
فيما لا يخالف الشرع وانما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله وليس كذلك لان الاطاعة انما تجب فيما لا يخالف الشرع ولانه عند المخالفة
يرجع الى الادلة والاجتهاد بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وعدم العصمة لا يوجب المعصية
فضلا عن الظلم فلا يرد ما ادعوا من ان عهد الامامة لا ينال الظالم وانه لو عصى لتسلسل ويكون ناقضا للشرع لجواز ان يكون غير معصوم وغير
مرتكب للمعاصي والمذكور عند الجمهور على ان ثبوت الامامة لا يكون بمجرد صلاحيته واجتماع شرائطها بل يكون باختيار اهل الحل والعقد
وتعيينهم وان قلوا عددا بل ينعقد بعقد واحد منهم اذ قد استقل الصحابة بعد النبي عليه السلام في حق ابي بكر حيث روي انه
قال عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتفعل بكذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله عنه وبعد عثمان رضي الله عنه
في حق علي رضي الله عنه بالبيعة والاختيار من غير تكثر من احد من اهل الحل والعقد والاصابة في الاجتهاد وخالفت الشيعة
في ثبوت الامامة بالبيعة واختيار اهل الحل والعقد فانهم قالوا لا طريق فيه الا النص لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط

بالعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله اولا سبيل الى معرفة هذه الامور بالاختيار ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء
والاحتساب ولا يقدرون على التصرف فى فرد من احاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى ولان فيه اى فى ثبوت
البيعة بالاختيار اثارة الفتنة لاختلاف الاراء كما فى زمن بعض الخلفاء والامامة لازالة الفتنة لا لاثباتها ولان من اختاروا
يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله والامامة خلافة من الله ورسوله والجواب منع الاشتراط المذكور من العصمة والافضلية
وغيرهما اذ قد سبق عدم الاشتراط بهذه الامور وبعد التسليم منع الخفاء بمعنى عدم الظن فانهم لما اختاروا احدا بمثل هذه الامور
الصعبة الا ويظنون فيه خيرا وبانه نمنع عدم التصرف فى القضاء وغيره فان التحكيم جائز عندنا وكذا يجعل القاضى قادرا على التصرف
فى الغير ولو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود الامام اذ الامور كلها مفوضة اليه فلا يتم ما استدلوا به وبانه لا فتنة
بعد الاذعان للحق واعتبار جهات الترجيح فى اختيار نصب الامام ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد كما مر وبان معنى
خليفة الله لا خليفة من الذين اختاروه بدليل الشرع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة الله ورسوله فسقط
ما ذكروه وفيه اى فى نصب الامام بالاختيار والبيعة اكمال الدين واستخلاف من النبى عليه السلام او تفويض هذا الامر الى اختيار
اهل الحل والعقد واجتهاد اولى الالباب استخلاف وبيان وفيه ايضا الوصية من النبى عليه السلام بالاستخلاف فلا يرد ما استدلوا
الشيعة من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بان الامامة من معظمات الدين وقد ثبت بهذه الاية تكميل الدين فتكون قد
بينها لعلى رضى الله عنه وايضا لايردما اوردوا من انه عليه السلام كان يستخلف على المدينة وغيرها من البلاد فى غيبته
مدة يسيرة ويوصى به البتة فكيف يترك الاستخلاف فى غيبة الوفات ولم يوص به وانه يستحيل منه ان يهمل مثل
هذا الامر العظيم وهذه الشبه الثلث قد اندفع بما ذكر من قوله وفيه الخ واما ادعاءهم اى الشيعة ورؤسائهم كهشام بن الحكم
وابن الراوندى وابى عيسى الوراق النص الجلى على امامة على رضى الله عنه وعلم انهم ادعوا اجمالا ان فيها نص جلى عن النبى
عليه السلام وان لم يبلغنا وتفصيلا ان قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يعم الخلافة وعلى من اولى الارحام ويجئ
لهذا مزيد بيان فقدح فى اكابر الصحابة بالجهل بهذا النص والعمل بخلاف النصب او العناد حيث خالفوا النص الجلى
وصبروا امر الامامة لابى بكر بل هذا الاعتقاد قدح فى على رضى الله عنه حيث لم يتقيد بالامر مع ان قلوب القوم ارق وجانبهم
اسهل وهمهم فى تنفيذ احكامه ارغب كما قام حين افضى اليه الخصم الا له وقاتل بالجم الغفير ولم يحتج رضى الله عنه بالنص الذى
ادعوه بل هذا قدح فى الكتاب والسنة حيث اثنى الله فى الكتاب بقوله كنتم خير امة عليهم وفى الحديث بقوله اصحابى كالنجوم
وبقوله لا تجتمع امتى على الضلالة وقوله خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم وجعلهم خير امة مع هذه الافعال الشنيعة
من مخالفة الكتاب والسنة الا ان عليا رضى الله عنه قبل الشورى لما جعل عمر رضى الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة
نفر من كبار اصحاب المصطفى عليه السلام طلحة والزبير وعلى المرتضى وعثمان وعبد الرحمن وسعد رضى الله عنهم فلما فرغوا من دفنه ورجعوا
اجتمع الرهط فقال عبد الرحمن بن عوف اجعلوا امركم الى ثلثة منكم فقال الزبير قد جعلت امرى الى على فقال سعد قد جعلت امرى

الى عبد الرحمن وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان فاجمع على خلافة عثمان القصة وقال ابي علي رضي الله عنه لطلحة [illegible]
ابايعك وعاون ابا بكر وعمر واشار عليهما بالاصلح وذلك حين خرج ابو بكر رضي الله عنه لقتال العرب وخرج عمر
رضي الله عنه لقتال الفارس وصلى معهما الجمع والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت انكروا النص الذي ادعوا في
خلافة علي رضي الله عنه حيث زعموا ان من النص التفصيلي المصرح بخلافة علي رضي الله عنه قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانه اجمع على نزولها في علي رضي الله عنه وليس كذلك فقد قال الحسن رضي الله عنه
انها عامة في سائر المؤمنين ويوافقه ما نقل في الصواعق ان محمد الباقر رحمة الله عليه سئل عمن نزلت فيه هذه الآية اهو علي فقال علي
من المؤمنين ان العباس قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
اثنان فلو كان نصا كيف لم يصرح به في مثل هذا الوقت وعمر رضي الله عنه قال لابي عبيدة مثله فاجاب افعل هذا وابو بكر حاضر فلما
فلو كان نصا لكفى عنهم فصل الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه عندنا وعند المعتزلة
واكثر الفرق خلافا للشيعة لاجماع اهل الحل والعقد من الصحابة رضي الله عنهم وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه له اي
ابا بكر كما اخرج الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها ان عليا بعث لابي بكر رضي الله عنهما ان ائتنا فاتاهم ابو بكر وقد اجتمعت بنو هاشم
الى علي فخطب ومدح ابا بكر ثم اعتذر عن تخلفه عن البيعة بانه كان له حق في المشاورة ولم تشاوره فلما فرغ من خطبته خطب ابو بكر واعتذر
بنحو ما تقدم ثم بعد ذلك بايعه علي رضي الله عنه في يوم فرأى المسلمون انه قد اصاب وفي الحديث المتفق على صحته التصريح ببيعته [illegible]
بالبسط من هذا النقل منه ايضا وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا كما نقل الشيخ ابن حجر في الصواعق جملة من الطيوريات
وفيها بسنده الى جعفر بن محمد عن ابيه قال قال رجل لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه نسمعك تقول في الخطبة اللهم اصلحنا بما اصلحت
الخلفاء الراشدين المهديين فرقت عيناه فقال هم حبيباي ابو بكر وعمر اماما الهدى وشيخا الاسلام والمقتدى بهما بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم من اقتدى بهما عصم ومن تبع آثارهما هدي الى الصراط المستقيم ومن تمسك فهو من حزب الله تعالى الاعتذار عن التاخر
في البيعة كما مر ولان الكل من المهاجرين والانصار اتفقوا على امامة ابي بكر او علي او العباس وان لا نص عنهم ثم انهما
لم ينازعاه اي لابي بكر فتعين له فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية مع ان عليا رضي الله عنه
من خالص بني هاشم ومعادن ذوي القربى مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعنفوان شبابه وكثرة اعوانه
وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه حتى قال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله
لاملان الوادي خيلا ورجلا وقد ترك وسلم الامر لشيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع فعلم انه ما ترك
المنازعة الا لاتباع الحق وتسليم الامر للمستحق وقد يتمسك على خلافة ابي بكر بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فان جعل الداعي مفترض الطاعة والداعي
من ابو بكر او عمر باتفاق المفسرين وعلى ثبوت خلافة عمر ثبوت خلافته رضي الله عنهما ولقوله عليه السلام اقتد

باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة فلابي بكر رضي الله عنه سنتان
وثلثة اشهر وتسع ليال ولعمر رضي الله عنه سنين ستة اشهر وخمس ليال ولعثمان رضي الله عنه اثنا عشرة سنة الا اثني عشر ليلة ولعلي
رضي الله عنه خمس سنين الا ثلثة اشهر وللحسن رضي الله عنه ستة اشهر ثم بعده ملوك ودنيا وبانه صلى الله عليه وسلم استخلفه
في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ومن روى عن الروافض العزل فقد افترى ولذلك قال علي رضي الله عنه
لابي بكر حين قال اقيلوني قلت بخيركم لا نقيلك رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا فرضيناك لدنيانا
فثبت بما ذكرنا ان من هو احق بالامامة بعد النبي عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة الامام الحق بعد الرسول عليه السلام
علي رضي الله عنه لانتفاء العصمة والافضلية والنص في غيره اما عصمته فباتفاقهم واما الافضلية فلما سيأتي ورد
بالمنع اي بمنع اولا الاشتراط اي شرط العصمة والافضلية في الامام وثانيا منع انتفاء ما هو شرط في الامام ولقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله الاية تمامها والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق
المفسرين عندهم في علي بن ابي طالب رضي الله عنه وكلمة انما للحصر والمراد بالولي المتصرف في الامر لانه لما جاء بمعنى
الناصر جاء بمعنى المتصرف والمراد بها المتصرف اذ ولاية النصرة تعم الكل اي جميع المؤمنين لقوله تعالى المؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع وعلي رضي الله عنه
هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع واجيب بان سوق الاية يدل على ان الولي بمعنى ولاية المحبة والنصرة
لا المتصرف في امر الدين والدنيا ووصف المؤمنين للمدح باتيان هذه الامور زيادة للشرف والواو في قوله وهم راكعون
ليس للحال بل للعطف اي المؤمنين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود الخالية
عن الركوع او يكون معنى راكعون خاضعون لله ورسوله لا يستكبرون كاليهود على ان فائدة الحصر تحصيل العلم
ان الحصر لنفي المتنازع والتردد وذلك لا يكون الا عند نزول الاية ولم يكن الامامة حينئذ
ورد ايضا بان حمل صيغة الجمع وهو الذين امنوا على الواحد بعيد جدا فلا يصرف عن ظاهره الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي المرتضى خاصا معارض بما نقل في الصديق وعن بعض
المفسرين ان المراد بالذين امنوا ابن سلام واصحابه وعن البعض الآخر انها نزلت في حق عبادة لما تبرأ من حلفائه من اليهود وعن
عكرمة عن عبد الله بن عباس انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه ولو سلم فولاية التصرف لعلي رضي الله عنه بعد نزول هذه الاية
بالفعل في حيوة النبي عليه السلام لم يكن فلا بد ان يصرف الى الحال بعده اذ النبي صلى الله عليه وسلم وهو باعتبار المال مستقيم
في حق الله ورسوله لان تصرفهما حاصل في كل حال ثم احتجت الشيعة باخبار الاحاد كقوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وهذا الحديث حديث صحيح لا مرية فيه اخرجه اهل الحديث ومن قوله عليه السلام حين
خرج الى تبوك واستخلف عليا على المدينة انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فهذا ليس بنص صريح على خلافة علي رضي الله عنه .

لان المراد في الحديث [illegible] بلفظ المولى [illegible] في الامر لا صحة ولا فائدة لغيره اي غير المعنى [illegible]
الحديث [illegible] عليه السلام [illegible] يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع
وكان يوم [illegible] الحر [illegible] رداه تحت قدميه [illegible] وقال يا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا
[illegible] قال [illegible] مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث شهده
ثلثون صحابيا لعلي رضي الله عنه [illegible] ايام خلافته [illegible] في الحديث الثاني من لفظ منزلة هارون عام [illegible] اخرجت
منه النبوة فبقيت المنازل الثابتة لهارون من موسى ومنها الخلافة فتثبت به الخلافة لعلي رضي الله عنه ورد بانه
اتفقت الشيعة على التواتر فيما يستدل به على الامامة وانه لا تواتر لانه طعن في صحة الحديث الاول جماعة من ائمة الحديث
كابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي ولم ينقله البخاري ومسلم والواقدي وفي الحديث الثاني طعن الآمدي فثبت ان ما استدلوا به
لا تواتر فيه وان كان بجانب الصحة رجحان ومع هذا لا حصر في علي وقد ورد مثلهما في حق ابي بكر واصحابه الاخر فيكون [illegible]
من قبيل الاحاد ولا عبرة للاحاد في مقابلة الاجماع الكائن على خلافة غيره وكذلك [illegible] عدم الاحتجاج بهما
اي بهذين الحديثين عند الاحتياج لان اخفاء الحق عند الحاجة مذموم والائمة عندهم معصوم [illegible] ما ذكرنا ان
اخبار الاحاد لا تعارض القطعي وهو الاجماع فيندفع استدلالهم باحاديث بعضها موضوعة كما [illegible] عليه نحو قوله عليه
السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين [illegible] لعلي رضي الله عنه [illegible] الامرة بالكسر الامارة [illegible] الرجل [illegible] وقوله عليه السلام انت
الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام انه سيد المسلمين وامام المتقين ونقل في الصواعق [illegible] قوله عليه
وقد اخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام انت اخي ووصيي وخليفتي من [illegible] واصي [illegible]
بكسر الدال قال صاحب الصواعق هذا ايضا موضوع وقد يحتج على [illegible] بان غيره لا يصلح للخلافة لظلمهم
بسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون [illegible] لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده
اي فساد ما احتج به بين لان المسلم [illegible] كان كافرا ثم اسلم [illegible] ما يدل عليه الاية وقد يحتج ايضا على خلافة علي
رضي الله عنه بطاعن مفصلة في كل من الائمة الثلثة فمنها على ابي بكر رضي الله عنه [illegible] منع فاطمة رضي الله عنها فدك مع
انها ادعت ان النبي عليه السلام وهبها منها وشهد بذلك علي رضي الله عنه [illegible] ومنها انه عليه السلام لما ولى ابا بكر قراءة
سورة براءة على الناس ثم عزله وولى عليا فدل ذلك على عدم [illegible] ومنها انهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ولاه الصلوة
ايام مرضه عزله عنها ومنها على عمر رضي الله عنه انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى [illegible] رجم [illegible] الزانية [illegible]
فقال لولا علي لهلك عمر ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق [illegible]
الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن [illegible] عليه ابو
ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية [illegible] عثمان [illegible]

والغيب [illegible] منها انه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى [illegible]

ورد [illegible] الفقراء وكان عاملا على [illegible]

في بيت الاموال والاعطاء لغير المستحق والمنع عن المستحق وكان عمالهم في حق عثمان رضي الله عنه [illegible]

هذا كله افتراء الا لعنة الله على الكاذبين والبعض غير قادح كعدم اعطاء ابي بكر فدك لفاطمة رضي الله عنها فانه [illegible]

ان يحكم بشهادة [illegible] عمر رضي الله عنه [illegible] فانه [illegible]

مع العلم بالحال غير قادح في الامامة فان الخطأ في مسئلة واكثر لا ينافي الاجتهاد [illegible] بعض الناس ليس الا ما

وكتوليته عثمان رضي الله عنه [illegible] والوليد بن عقبة فان التولية لهؤلاء الاشخاص غير قادح في [illegible]

على [illegible] القول عند تحقق الفسق [illegible] ما سيأتي وللبعض تأويل [illegible] عليه السلام [illegible]

حتى [illegible] عليا رضي الله عنه [illegible] ان عادة العرب في [illegible] ان تقول الرجل [illegible]

[illegible] لم تزل [illegible] امرأة [illegible] عمر رضي الله عنه بالقرآن [illegible] في موت النبي صلى الله عليه وسلم

[illegible] ذلك كان للتشويش [illegible] الحال [illegible] كما تشير قوله كأني لم اسمعها [illegible]

[illegible] وكاقامة الحد من عثمان على شارب الخمر [illegible]

[illegible] كان مجتهدا [illegible] اجتهاده [illegible] في الامامة [illegible] عمر رضي الله عنه لتفويض ابي بكر رضي الله عنه الامر اليه وذلك انه

لما مرض ابو بكر رضي الله عنه [illegible] كتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به ابو بكر بن

قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها وعند اول عهده بالآخرة [illegible] الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت

عليكم عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوه [illegible] ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب

وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله [illegible] عثمان فخرج بالكتاب [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] عثمان رضي الله عنه [illegible] وقع الاتفاق على عثمان

[illegible] الاحق بهذا الامر من هؤلاء النفر

[illegible] عبد الرحمن بن عوف [illegible] سعد بن ابي وقاص

[illegible] اجعلوا امركم الى ثلثة منكم [illegible]

تقف كيا هم على الناس ما اعلم ان التقوى النسب لا يحصل الذنب والحق المستقيم الناجي من عذاب الاليم تعظيم جميع الصحابة والكف عن
الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم وعلى اهل بيعة الرضوان
ومن شهد بدرا والحديبية ومما ورد في الثناء قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا
من الله ورضوانا وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم وامر النبي عليه السلام [illegible] وقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم واعلم ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من
المواقف [illegible] من الاعتقادات الدينية والقواعد اليقينية وليس منتفع بالدين بل ربما يضر لضعف اليقين الا انهم ذكروا صونا
[illegible] الروايات [illegible] يوقعها حكايات بعض الروافض وروايات بعض النقال الذين ليس حظ سوى القيل
توقف [illegible] حتى بيعة ابي بكر فانه كان لحزنه بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفرغ للنظر
ولعلي نظر [illegible] المجاهدة [illegible] عثمان [illegible] لعدم رضاه [illegible]
[illegible] على عثمان [illegible] عثمان [illegible] مروان [illegible] واهل مصر يشكون من ابن ابي سرح اميرهم فكتب اليه كتابا
[illegible] فيه فابى ابن ابي سرح عن قبول ما نهاه عثمان وضرب بعض من اتاه من قبل عثمان من اهل مصر وقتل واحدا منهم فبعث لقرابته بعثمان
وعلى فخرج من اهل مصر جماعة [illegible] المسجد وشكوا الى الصحابة في مواقيت الصلوة ما صنع ابن ابي سرح بهم فقام طلحة بن عبيد الله فكلم
عثمان بكلام شديد وارسلت عائشة اليه فقالت تقدم اليك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وسالوك عزل هذا الرجل فابيت [illegible]
[illegible] قتل منهم رجلا فانصفهم من عاملك ودخل عليه علي بن ابي طالب فقال انما يسئلونك رجلا مكان رجل وقد ادعوا قبله دما فاعزله عنهم واقض
بينهم فقال اختاروا رجلا [illegible] عليكم مكانه فاشار الناس عليه بمحمد بن ابي بكر فكتب عهده وولاه وخرج معهم عدد من المهاجرين والانصار
ينظرون فيما بين [illegible] وبين ابي سرح فخرج ومن معه فلما كان على مسيرة ثلث ايام من المدينة اذ هم بغلام اسود على بعير يخبط البعير خبطا
[illegible] فقالوا [illegible] فقال لهم انا غلام امير المؤمنين وجهني الى عامل مصر فقال له رجل هذا عامل مصر [illegible]
[illegible] محمد بن ابي بكر فقال له [illegible] فيقول مرة انا غلام امير المؤمنين ومرة انا غلام مروان حتى [illegible]
[illegible] الى عامل مصر قال له بماذا قال برسالة فقالوا امعك كتاب قال لا ففتشوه فلم يجدوا [illegible]
[illegible] الى ابي سرح فجمع محمد اصحابه من المهاجرين والانصار ثم فك الكتاب بمحضر منهم فاذا فيه اذا اتاك محمد وفلان
وفلان فاحتل [illegible] وابطل كتابه [illegible] حتى ياتيك [illegible] فلما قروا الكتاب فزعوا ورجعوا الى المدينة
وختم محمد الكتاب بخواتيم نفر كانوا معه [illegible] الى رجل [illegible] فلما قدموا المدينة جمعوا طلحة والزبير وعليا وسعدا ومن كان من اصحاب رسول
الله ثم فضوا الكتاب بمحضر منهم فاخبروهم بقصة الغلام [illegible] على بعث الى طلحة والزبير وسعد وعمار ونفر من الصحابة [illegible]

ثم دخل على عثمان ومعه الكتاب الغلام والبعير فقال له هذا الغلام غلامك قال نعم قال والبعير بعيرك قال نعم قال فانت كتبت هذا الكتاب
قال لا وحلف بالله ما كتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا علم به فقال له علي فالخاتم خاتمك قال نعم قال فكيف يخرج غلامك ببعيرك بكتاب
عليه خاتمك لا تعلم به فحلف ما كتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا وجهت هذا الغلام الى مصر قط فعرفوه انه خط مروان وسالوه
ان يدفع اليهم مروان فابى وكان مروان عنده في الدار فخرج اصحاب رسول الله غضابا وعلموا ان عثمان لا يحلف بباطل ولزموا بيوتهم
فيها الناس غير الكبراء على ان يدفع الينا مروان او يقتلوه وحاصروا عثمان ومنعوه الماء فاشرف على الناس فقال افيكم علي قالوا لا
قال افيكم سعد قالوا لا ثم قال الا احد يبلغ عليا فيسقينا ماء فبلغ عليا ان عثمان يراد قتله فقال انما اردنا منه مروان فاما قتل عثمان
فلا وقال للحسن والحسين اذهبا بسيفكما حتى تقوما على باب عثمان فلا تدعا احدا يصل اليه وبعث الزبير ابنه وبعث طلحة ابنه وبعث عدة
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يمنعون الناس ان يدخلوا على عثمان ورمى الناس الى عثمان بالسهام حتى خضب الحسن بالدماء على بابه
واصاب سهم وهو في الدار وخضب محمد بن طلحة وشج قنبر مولى علي فخشي محمد بن ابي بكر ان يغضب بنو هاشم لحال الحسن فاحتال في قتله
وادخل رجلين من دار رجل من الانصار حتى دخلوا محمد ورجلان فقتلاه فسلم من القصة ان عثمان لم يوقظ الفتنة والصحابة الكرام
لم يقصدوا قتله واصاب عثمان لانه عزل ابن ابي سرح لفسقه وما حفظ مروان فلان الناس قد غلبوا وهموا قتل مروان فلو اخرج
المروان قتلوه والخليفة كيف يسلم احدا للقتل من غير ثبوت استحقاقه وكان عثمان تحامى في هذا الشان عن الحرب حتى لم يأذن لعبيده
بل قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر واما توقف علي رضي الله عنه عن قبول البيعة بعد قتل عثمان فكان لاعظام الحادثة
وما عظم عنده انه قتل ذي النورين ظلما وعدوانا في دارهم وما استطاعوا دفعه واما توقفه اي علي رضي الله عنه عن قصاص
القتلة لعثمان لشوكتهم وكثرة قوتهم فاقتضى الرأي الصائب ان يتأخر عن هذا الامر احترازا عن اثارة الفتنة او لانه رضي الله عنه
رأى عدم مؤاخذة البغاة وانهم صاروا بغاة للخليفة لما لهم من الشبهة الظاهرة والتأويل حيث استحلوا دمه وان الباغي
اذا انقاد للامام العدل لا يؤاخذ بما اتلفوا من الدم والمال وقد انقادوا لعلي رضي الله عنه فكيف يقتص منهم على ما هو رأي
بعض المجتهدين واما خروج طلحة والزبير وبيعتهما لعلي رضي الله عنه كما جيء فذلك لا اعتراض في خلافته رضي الله عنه وكيف كان
فانهم قالوا في المسعودة بعد عثمان الاحق عثمان او علي ولكن استصوبا ان يقتص من قاتلي عثمان وبعد التسبب بامر الخلافة فلذا خرجا
ومن معهما من المقلدين فصاروا باغين لانهم خرجوا بغير اذن الخليفة واخطأوا في الرأي وعلي رضي الله عنه رأى التثبت في امر الخلافة لئلا
اهم لتعطل امر الخلائق فاصاب في تنبيه البغاة فخرج للحرب فاثاب وتوقف الجماعة اي جماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن الخروج معه اي مع علي رضي الله عنه الى الحروب كان لاجتهاد منهم
بناء على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى
سعد انه قال عليه السلام يكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي
عدم التزام منه اي من علي رضي الله عنه في الخروج لا للنزاع في امامته ولاحق آبائها وجب عليهم من طاعته المتوبة في

حرب الجمل واعلم ان عليا رضي الله عنه قاتل ثلث فرق من المسلمين كما قال النبي عليه السلام انك تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد اي نقضوه والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما فقاتلوا عليا
بعسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن مسور فسمي ذلك حرب الجمل وقد مر بيانه وحرب
صفين وهو الحرب الذي وقع بين معاوية واتباعه القاسطين الذين اجتنبوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه
والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مال على قتل عثمان رضي الله عنه حيث امتنع عن الاقتصاص عن القتلة فاجتمع
الفريقان بصفين وهي قرية خراب من بناء الروم وبينها وبين الفرات غلوة سهم فسمي ذلك حرب صفين وحرب الخوارج وهم المارقون
المذكورون في الحديث الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رضي الله عنه بعد ما اتبعوه وتابعوه في حرب اهل الشام وبعد ما خرج من طاعته جماعة منهم
من جيشه رضي الله عنه لكفره حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طال الحرب بين علي ومعاوية اتفق على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن
العاص في امر الخلافة فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رضي الله عنه بعسكره فقتل اكثرهم
ثم على ما هو الحق المعروف من ان طلحة والزبير ومن تابعهما ومعاوية ومن تابعه بغاة لا فسقة او كفرة لما لهم من الشبهة
الواهية من ترك القصاص عن قتلة عثمان قال العصام والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت
تهيجا من قتلة عثمان حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكر واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها
ليست الاصطلاح بين الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب ولعل تنحي علي رضي الله عنه عن بعض اهل
الشام وهم تبعي طلحة والزبير رضي الله عنهما واما الشيعة بل الامامية يدعون الافضلية والامامة على هذا الترتيب ان الامام الحق
بعد الرسول علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن رضي الله عنه ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر
نص على كل من السابقين ويدعون عليهم اشياء لا يرضون بها ويتبرؤن عنها نعوذ بالله والكلام الحق في الامامات

فصل قد وردت احاديث في ظهور امام من ولد فاطمة يملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما
منها ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من
اهل بيتي يواطي اسمه اسمي رواه ابو داود وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يكون في امتي المهدي ان
قصر فسبع والا فتسع تنعم فيه امتي نعمة لم يسمعوا بمثلها قط تؤتي اكلها ولا تدخر منه شيئا والمال يومئذ كدوس يقوم الرجل فيقول
يا مهدي اعطني فيقول خذ ومنها ما خرج ابو داود وغيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين كذا في التذكرة للقرطبي وعند الامامية انه محمد بن الحسن العسكري بن علي النقي اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة
في طول عمره كنوح ولقمان وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا ولا دليل عليه ولا امارة قطعية ثم من ادعاهم ادعوا في زماننا هذا في
الكجرات ان المهدي قد جاء وذهب وزعم انه لا يوافق شيئا مما علم من علامته فهو من اهل البدع والضلالة وقد وردت